LA TABLE RONDE

MAI 1959

SOMMAIRE

Par l'auteur des

EAUX MÊLÉES

Prix Goncourt 1955

ROGER IKOR

CIEL OUVERT

Roger Ikor avait gardé ce cahier dans ses tiroirs en 1945, parce que, dit-il, " *ces choses-là ne semblaient intéresser personne* ". Pour l'honneur de 1959, je souhaite que de nombreux lecteurs accueillent avec une respectueuse amitié le témoignage de Roger Ikor.

René LALOU
(Les Nouvelles Littéraires).

... La qualité majeure du livre réside, pour moi, à la fois dans ce qu'il révèle sur certains captifs et leur mentalité, et dans ces préliminaires qu'aujourd'hui Roger Ikor écrit, avec une autorité indiscutable et dans ce style tranché, net, affirmatif... **Ciel ouvert** est un livre qui donne à penser. Et quelle critique compenserait cet éloge ?

André WURMSER
(Les Lettres Françaises).

Une analyse en profondeur de la psychologie d'un prisonnier en Allemagne : c'est un document à placer à côté des **Grandes vacances** de Francis Ambrière.

Jean MISTLER
(L'Aurore).

Ciel ouvert occupe sans doute une place à part dans l'œuvre de Roger Ikor, mais c'est une place de choix qui nous fait mieux aimer l'homme, mieux pénétrer aussi dans l'univers de la claustration et celui de la création littéraire.

René WINTZEN
(Témoignage Chrétien).

ÉDITIONS ALBIN MICHEL

Entretiens avec Bergson

Le mardi 5 janvier 1937, je vais déjeuner chez Bergson, en compagnie de sa femme. Je lui apporte quelques tulipes, jaunes et rouges, qui font son admiration, par l'harmonie de leurs couleurs. Il me demande de nos nouvelles, des nouvelles de Thérèse, et me parle des médecins qui le soignent, Bergeron, Heitz-Boyer. Au début de son mal, il en vit dix-sept. « Sur quoi le *Sunday Times*, avec une absence de tact qu'on concevrait difficilement en France, écrivit : « Une réunion de « dix-sept médecins s'est tenue au domicile du professeur « Bergson et ils ont été unanimes à condamner leur malade. » Je rectifiai, en disant notamment : « Si j'ai pu résister à « dix-sept médecins, c'est la preuve que je suis encore solide. » En général, j'ai trouvé chez les médecins beaucoup de conscience professionnelle, et un vif intérêt pour leurs malades. Mais pour leur science, c'est autre chose. Ils sont en général beaucoup trop théoriques. Le Dr Périer, de Genève, me disait justement : chaque maladie est un cas *individuel*, et elle constitue un *ensemble;* elle exige ainsi un rare don de discernement : votre « science de l'individuel ». Les chirurgiens y sont plus aptes, sans doute parce qu'il leur faut réussir leur opération, sous peine d'être jugés inférieurs à leur tâche. En ce qui concerne les médecins, le cas est différent : on ne peut jamais savoir si c'est le traitement ou si c'est la maladie qui a tué le malade. »

Puis Bergson me parle longuement du Collège de France, où il me voudrait. Je lui redis ce que Le Roy m'a dit au sujet des prochaines vacances (Bédier, Lefranc, Dr Vincent, Cayeux), qui ne me concernent pas. Et il me demande quelle est l'attitude de mes amis, et, plus généralement, des professeurs du Collège à mon égard. « Évidemment, observe Bergson, il faudrait être un ange pour souhaiter la venue d'un homme qui attirerait un très gros public. Cependant, quelques-uns de vos pires ennemis ont disparu. Ceux qui demeurent sont plus politiques et ils céderaient sans doute à des suggestions venues d'en haut. Mais tous ces hommes ne se soucient pas de vous voir enseigner à Paris, à cause de l'influence que vous auriez, et, aussi peut-être du contraste de votre enseignement au leur. »

Bergson me demande si je ne voudrais pas être recteur. « On doit pouvoir concilier le travail personnel avec l'administration. Ainsi de Bourget à Clermont : c'était un homme très distingué. — Sans doute, lui dis-je, mais les choses ont bien changé... Mais à ce propos me permettez-vous de vous poser la question d'un ami Américain : Avez-vous connu Paul Bourget? Avez-vous exercé une influence sur le romancier? — Non, me dit-il. Paul Bourget était alors en mauvais termes avec son père, qui lui reprochait d'avoir abandonné l'Université pour les lettres. Je ne l'ai pas vu à Clermont. D'ailleurs je ne vois pas comment il aurait subi mon influence : son spiritualisme était fondé sur la tradition, et non, comme le mien, sur la vie intérieure. »

Bergson me fait parler de mon voyage en Hollande, et de la conférence que je donnai sur lui à Rotterdam, le lendemain du jour où je l'avais vu. « On y sentit véritablement, lui dis-je, votre présence, invisible mais réelle. — Je m'y étais efforcé, me dit Bergson, sachant que vous deviez parler de moi ce soir-là à huit heures. Je crois aux faits de ce genre, bien qu'ils soient encore très mal connus. »

A propos des théosophes que j'ai trouvés à Hilversum, et qui m'ont fait coucher dans une chambre toute tendue de noir afin de m'aider, me disaient-ils, à retrouver le souvenir de mes existences antérieures ! nous parlons de Lutoslawski et de la question qu'il posa à Bergson en 1920 à Oxford, au sujet de la préexistence. « Sans doute, puisque Rome, nous dit-il, l'a autorisé à garder sa croyance sans la répandre, n'y a-t-il rien dans le catholicisme qui y soit absolument contraire. Mais encore cela n'est-il pas sans m'étonner. Si la vie future était à l'image de celle-là, elle serait peu désirable, puisque l'on ne s'y reconnaîtrait pas. Il est vrai qu'il s'agit de savoir, non si cela est désirable, mais si cela est. Seulement, pour moi, je ne trouve absolument rien dans l'expérience qui m'incite à le penser. La préexistence m'apparaît comme une hypothèse purement gratuite : à vrai dire comme une chimère. »

Je dis à Bergson que j'ai rencontré hier chez Hermann Lecomte de Nouy, qui m'a parlé de son livre sur le temps et de la correspondance qu'il échangea sur ce sujet avec lui : « Lecomte de Nouy prétend que vous serez sans doute amené à réviser votre conception du temps unique et universel : ce dont il n'est pas peu fier. — Qu'il y ait une concordance entre ses temps physiologiques et ma durée psychologique, je ne le nie pas. Mais il n'a jamais été question pour moi de renoncer au temps unique et universel, qui m'est apparu, par une extension de proche en proche, comme l'hypothèse la

plus probable. Je n'avance rien dont je ne sois certain, à quoi je ne sois arrivé après mûres réflexions, et je n'y renonce pas ainsi. En ce qui concerne ma conception des systèmes de référence, que je revois pour une seconde édition de *Durée et simultanéité*, et l'objection que me fait Le Roy sur la voie et mon déplacement avec un bol d'eau qu'un arrêt de mon mouvement videra et non la réciproque, je répondrais que la question est infiniment plus complexe : la voie, le bol d'eau, mon déplacement ne sont pas simples. »

Nous parlons de mon prochain voyage en Italie. Je lui demande s'il connaît Mussolini, et lui dis l'influence que sa pensée a exercée, assez curieusement, sur Mussolini par l'intermédiaire de Georges Sorel. « J'ai vu quelques fois Georges Sorel, me dit Bergson. C'était un bien curieux homme que cet ancien ingénieur, dont la pensée a si fortement agi sur Lénine et sur Mussolini. Ce qu'il est allé chercher dans mon œuvre, c'est l'idée d'un mythe créateur. Mais il pensait plus à ses idées propres qu'aux miennes. Je m'en aperçus lors d'un long entretien que j'eus avec lui à Auteuil, entre ma maison et le métro, chemin que nous parcourûmes à diverses reprises sans que j'aie pu réussir à le convaincre. » Nous parlons, à ce propos, des événements actuels, et du droit à l'insurrection. Je demande à Bergson son avis : « C'est très délicat. Ma pensée est qu'on ne peut raisonner là-dessus. Mais il arrive un moment où la chose devient inévitable. »

Bergson a lu le *Portrait du Père Pouget* par Jean Guitton. « C'est une figure admirable de simplicité, d'humilité, de renoncement à soi, sans nul préjugé, sans parti pris d'aucune sorte, avec une singulière ouverture d'esprit et du dogme. Tout cela ne se trouve que dans le catholicisme. Les autres disent : « Moi, je crois ; moi, je pense... » Rien de semblable chez le catholique, il réalise ainsi cette union parfaite de l'âme à Dieu, impossible ailleurs... On m'a remis du Père Pouget une copie intégrale de mon *Introduction à la Métaphysique*, écrite d'une belle écriture, ferme et régulière, serrée aussi et sur du papier bien ordinaire, par esprit de pauvreté. Combien cela est émouvant ! »

Puis nous parlons de mon père ; de mon chêne « qui paraît si mince, tant il est bien proportionné » ; de Thibaudet, dont il me redit combien il est heureux de savoir que les *Deux sources* lui plurent, « car je n'avais pas osé aborder avec lui mon livre, pensant bien qu'il ne pouvait s'accorder avec sa pensée. Mais, ajoute-t-il, Thibaudet mourut catholique, et sa fin dut bien être la conclusion de sa vie, comme celle de Claude Bernard, que les Charrin et ses autres disciples fréquentant le salon de Mme Raffalowitch, présentaient comme

un positiviste, alors que son manuscrit révèle tout autre chose. » Nous finissons sur ces morts catholiques. Puis je l'embrasse, et je pars.

Mardi 9 mars. J'arrive 47 boulevard Beauséjour à midi et quart. Bergson me reçoit dans sa salle à manger, où, peu après, je déjeune avec lui en compagnie de sa femme.

Je lui remets l'étude que Freymann, le gendre de l'éditeur Hermann, vient de me remettre pour lui : un travail de S. Watanab, préfacé par Louis de Broglie, sur le sens unique du courant du temps. Je lui lis la note manuscrite où le savant japonais exprime son idée en termes bergsoniens. Bergson s'y intéresse d'autant plus vivement qu'il tient toujours la seconde loi de la Thermodynamique pour la plus métaphysique des lois de la nature, celle qui va le plus avant au cœur des choses et nous indique le sens et la direction de l'univers. Quant au « principe d'indétermination » qui régit actuellement la physique moléculaire, Bergson me dit : « Je dirais, non pas tant que ce principe existe réellement et gouverne les choses, que ceci : Les choses pourraient s'expliquer en le supposant. On assure que notre raison et ses principes ne valent que pour l'échelle humaine. Mais il resterait à chercher la raison pour laquelle nos principes, et, en particulier, le principe de causalité, s'appliquent tout de même au réel. »

Bergson m'entretient ensuite de mes récents travaux, et d'abord de mon article à la « Revue Bleue », *De Descartes à Bergson*. « Vous m'y faites beaucoup trop d'honneur. Mais on ne pouvait mieux dire tout ce qu'il y avait à dire sur le temps unique et universel et sur mes vues à ce sujet. Le livre de Bachelard m'a un peu déçu ; celui de Lecomte de Nouy est plus sérieux, et il apporte des faits intéressants, qui d'ailleurs, comme vous l'avez très bien montré, ne sont nullement incompatibles avec la représentation que je me fais de la durée. Quant à ce que vous avez écrit de Descartes, il faut avoir de sa philosophie et de sa personne la connaissance complète et intime que vous en avez pour être capable d'en condenser tout l'essentiel en quelques lignes, ainsi que vous l'avez fait. »

Bergson me parle ensuite des études que j'ai publiées sur Unamuno, et de la causerie que j'ai faite à la T.S.F. sur le grand Espagnol. « Je l'apprécie, comme j'apprécie Ortega,

et surtout Morente. J'ai connu ce dernier à Madrid pendant la guerre, et je serais fâché qu'il eût pris le parti des révolutionnaires. — Legendre m'a dit qu'il était du côté des nationaux. — Pour en revenir à Unamuno, qui est assurément un grand esprit, la seule chose que je lui reproche, c'est l'attachement qu'il avait pour son *moi*. Car le moi, l'attachement à l'esprit propre, voilà bien le grand, le principal obstacle à la moralité. Un obstacle qui, s'il n'est pas surmonté, s'oppose absolument à la vie morale, faite de désintéressement et d'oubli de soi ; un obstacle qui en rend impossible l'accès tant qu'il n'a pas été écarté. Plus je vais, plus je m'en rends compte : si vous voulez restaurer la morale dans l'humanité, voilà ce que vous aurez d'abord et surtout à combattre. Former les hommes, par l'éducation, à s'oublier eux-mêmes, telle est bien la tâche essentielle, tel est le résultat à atteindre : tous les autres en dépendent. C'est là ce que j'ai trouvé chez sainte Thérèse, et qui tout de suite m'a frappé chez elle ; c'est au contraire là ce qui manquait à Mme Guyon, que je lus d'abord, — et peut-être fut-ce un bien pour moi que de commencer par elle, car cette mystique trop humaine fut, par ses qualités et ses manques, une préparation à l'autre. Sainte Thérèse a raison. Plus j'avance dans la vie, et plus je m'aperçois que nous sommes si peu de chose ! Entre celui qu'on appelle un grand homme et les autres hommes il n'y a guère de différence, et je pense même que si l'on élimine les dons gratuits et les circonstances, ou, si vous le voulez, les chances, de la vie, il n'y en a pas du tout. Cela nous ramène à la modestie, par une juste appréciation du peu que nous sommes. »

A propos du travail de Gaston Richard, que j'ai publié dans la collection « La Morale », chez Hermann, je cite à Bergson l'avis de ce philosophe, d'après lequel les deux sources de la morale et de la religion se ramènent finalement à une seule, d'où tout dérive, directement ou indirectement. « Sans doute, observe Bergson : mais il était nécessaire de les distinguer d'abord, pour voir ensuite que tout, directement ou indirectement, procède de l'une. Il m'apparaît au surplus, que si, dans la morale, les deux sources ne sont plus séparées, *et cela du moins depuis le christianisme*, en religion elles le demeurent. Et je ne parle pas ici du catholicisme, qui est pour moi, la religion ouverte, la religion dynamique : les sacrements n'y ont rien de statique ; le Christ étant le Dieu-homme, on conçoit la nécessité d'un contact, pour ainsi dire matériel, avec lui.

« Dans le protestantisme il n'en est pas ainsi : c'est que le protestantisme est esclave de la lettre, et je n'en veux pas

dire de mal, car j'ai connu intimement des protestants d'une très haute valeur morale, à commencer par le Président Wilson, qui puisa dans sa foi l'inspiration de sa conduite. S'il ne devait rester qu'un homme pour le défendre, je serais celui-là... Mais le catholicisme a sur le protestantisme l'avantage incomparable d'être fondé sur une *autorité vivante*, celle du Pape.

Je montre à Bergson les photographies du manuscrit de Claude Bernard, qui l'intéresse au plus haut point. Et ceci l'amène à évoquer cette séance mémorable où l'on discuta chez lui, à Saint-Cergue, la question de savoir si Pasteur avait bien ou mal fait en abandonnant, pour le bien de l'humanité, des recherches théoriques qui auraient pu le conduire à percer le secret de l'univers, de la vie et de la dyssymétrie. Hanotaux soutenait la seconde thèse. Balfour s'éleva avec force contre elle : il n'admettait pas un seul instant qu'on eût pu payer d'un prix trop haut les immenses bienfaits que Pasteur avait rendus à l'humanité.

Puis Bergson me parle à nouveau du Collège : succession possible de Le Roy (« est-il déjà si âgé? »). De l'Académie française où il me désire, où il estime que ma place se trouve. Je lui parle de la « priorité » de Le Roy, et aussi de l'opinion d'Émile Mâle : « Le Roy n'en sera jamais. Il est trop obscur. » A quoi Bergson réplique : « Il n'est pas si obscur que cela. Avez-vous lu son article de la *Revue philosophique* sur la Relativité? Il rend cette difficile théorie accessible au grand public. Il y a dans son style une sorte de loyauté... Mais enfin si Le Roy renonce à se présenter (il m'a dit ne vouloir le faire qu'à coup sûr), ou s'il est hors de question, le champ est libre pour vous. Je crois que vous devriez dès à présent faire savoir que vous seriez candidat, le cas échéant. »

Mardi 18 janvier. Je reçois à Grenoble la visite de l'abbé Marcel Moreau, du diocèse de Limoges, qui prépare sous ma direction deux thèses sur *la Mémoire dans saint Augustin* et *la Coutume selon Pascal*. Je l'ai mis en relation avec Bergson, qui est très intéressé par ses travaux, et notamment par la question de la mémoire et du temps chez saint Augustin. L'abbé Moreau me dit qu'il a vu longuement Bergson dimanche. Celui-ci a évoqué aussitôt mon souvenir et lui a dit (ce sont ses paroles textuelles) : « Ce cher Doyen est un grand animateur. Il marche en avant avec élan, comme si

chacun devait le suivre ; et de fait, il y aurait avantage à le suivre. Ce qui le caractérise, c'est sa conviction et son désintéressement, au point qu'il s'attire même la sympathie de ses adversaires. »

L'abbé Moreau me redit son entretien avec Bergson. Je ne saurais mieux faire que de transcrire ici les notes qu'il avait prises lui-même pendant cet entretien, notes que me remit, le 20 mai 1954, son frère, le Père Abel, visiteur des Franciscains de Toulouse, avec les manuscrits des thèses inachevées de l'abbé Marcel, mort le 1er mars de cette année. Voici textuellement ces notes, que j'ai relevées avec une certaine peine, car elles sont plutôt griffonnées qu'écrites, mais que je suis parvenu à déchiffrer exactement.

« Saint Augustin : le relire, et relire de très près. Auteur philosophique des plus pénétrant, surtout sur la question du Temps.

« Thèses. Les meilleures sont les plus courtes : Lachelier. Ne pas se précipiter, mais ne pas traîner non plus. L'idée la plus nette est celle que nous avons au moment de la genèse.

« J'ai connu un professeur d'Édimbourg qui ne recevait et ne connaissait que des plantes desséchées. Il ne faut pas faire comme lui.

« La tâche du maître : faire parler l'élève. L'élève ne doit pas être passif. Il faut lui livrer des expériences : expériences quotidiennes, expériences exceptionnelles. Le professeur intéressant est celui qui s'intéresse à chaque élève individuellement. Il ne faut pas chercher à faire de l'esprit, c'est-à-dire à se faire applaudir, dans son intérêt personnel, sans égard à l'intérêt de l'élève, surtout si l'on fait de l'esprit à ses dépens, car c'est lâcheté. On peut être spirituel sans chercher à faire de l'esprit. La responsabilité du maître est grande. Il doit savoir donner pour certain ce qui est certain, pour probable ce qui est probable, pour douteux ce qui est douteux. Il ne doit pas se contenter de donner de l'historique, sans conclure en donnant le degré de probabilité ou de certitude de la thèse exposée.

« La métaphysique est la partie la plus difficile, mais la plus intéressante, de son enseignement. Pourtant, les preuves rationnelles de Dieu, tel le plaidoyer pour Dieu de Leibniz, sont peu convaincantes, sauf pour les croyants. Il faut faire appel au sentiment religieux, à l'expérience des mystiques, à leur théologie intuitive, qui donne à l'esprit une satisfaction philosophique, même si l'on n'expose pas les preuves rationnelles : le devoir du professeur est de montrer qu'il s'y intéresse, pour y intéresser les élèves.

« Il vaut mieux ne pas enseigner si l'on bat en brèche les

opinions moyennes, communément acceptées, et si les conséquences morales et sociales de ce qu'on enseigne sont subversives, comme c'est le cas de certains. Proportionner toujours aux élèves les degrés de raison et de croyance. Être sincère, mais sûr et prudent (car on peut changer d'opinions). Le maître a une grave responsabilité.

« Et puis, il y a les qualités naturelles du professeur. Autre chose est de faire des cours à l'École normale, et de faire des conférences à l'étranger, où l'on doit parler dans de grandes salles, à des auditeurs comprenant mal le français, comme je l'ai expérimenté en Amérique. J'ai connu au Théâtre-Français une jeune fille qui connaissait par cœur *les Femmes savantes*, mais qui produisit une véritable stupeur, parce qu'elle ne reconnaissait plus, par exemple, Chrysale de Philaminte lorsqu'elle dit : C'est à vous que je parle, ma sœur...

« L'enseignement de la philosophie est le plus intéressant, mais le plus délicat : car on y a affaire à des élèves, souvent médiocres, qui sont en voie de développement et que l'on initie, par des études nouvelles, à un monde pour eux nouveau. Avec eux, il faut avoir la conviction, le désintéressement, l'humilité, l'absence de vanité, et la sympathie, même pour les adversaires que l'on combat. Ainsi de Chevalier, et c'est pourquoi il est un grand animateur...

« Nous sommes peu de chose. Mais, ce que vous dites, vous, en chaire, nous devons le dire à l'école.

« La vanité a quelque chose de pathologique : elle relève de la psychasthénie.

« Quelques maîtres. Socrate, et le mythe de Socrate : la sagesse antique, le retour à l'au-delà. Mais sainte Thérèse a vu ce que n'a pas vu Plotin. L'Idée de Platon est tout autre chose que l'idée subjective des modernes : ce qui nous donne la plus juste notion du *noûs*, c'est la vision en Dieu de Malebranche. Descartes, dont on a célébré le troisième centenaire du *Discours* : un héros, une méthode. Pascal a tout vu : l'esprit de finesse porté à son plus haut point. Claude Bernard et son « idée directrice » : ni incroyant, ni sectaire ; exploité par une fausse science ; il a fait une fin chrétienne. La modestie de Lachelier : grande leçon. Saint Augustin : l'illumination naturelle et la grâce. Dans Plotin, c'est impossible : l'Un ne donne rien de lui. Il faut un Médiateur. »

Le lundi 3 janvier 1938, tenant toujours mon crayon en main et ayant commencé d'écrire, j'en profite pour questionner Bergson à l'usage de mes auditeurs de Valence, que je dois entretenir le 27 mars, selon la demande de l'un d'eux, — un pasteur protestant, — de « la manière dont Bergson a trouvé Dieu ».

Bergson tourne la tête vers moi et me regarde avec une légère expression de surprise. « La manière dont j'ai trouvé Dieu », me dit-il lentement, de sa voix aux inflexions musicales. Puis, après une pause, il reprend en détachant chaque mot, comme s'il se parlait à lui-même : « La manière dont j'ai trouvé Dieu, ou, peut-être, la manière dont Dieu m'a trouvé... »

Alors, se concentrant sur lui-même, sans plus me regarder ni même apparemment me voir, suivant au-dedans de lui le déroulement d'une pensée que je n'interrompis qu'au début, par une question que je lui posai et par une observation que je lui fis, puis à la fin par le dialogue qui s'engagea entre nous, il pense tout haut devant moi, tandis que j'écris textuellement ce qu'il articule d'une voix lente, grave, posée, comme je faisais en 1901, lorsque, jeune normalien, je suivais ses cours au Collège de France. J'écris d'abord sur une feuille jaune d'envoi de la Librairie Ernest Flammarion, puis sur les formules imprimées dont je m'empare dans un sous-main cartonné qui me sert de support :

Monsieur Bergson
aurait voulu pouvoir être agréable à
M.
Mais il a dû se faire une règle absolue
de ne répondre à aucun questionnaire
et de ne donner aucun interview.

Voici donc l'émouvante confession que me fit Bergson, et dont j'ai respecté scrupuleusement jusqu'à la forme même : forme orale, non écrite, ainsi qu'on devra s'en souvenir à la lecture (1).

(1) Le texte que je donne ici diffère du texte qui a été publié dans *Cadences II*, pages 73-87, en ce qu'il se borne à reproduire très exactement l'entretien que j'eus avec Bergson ce 2 mars, tel que je le notai tandis qu'il parlait ; au lieu que le texte que nous avons donné précédemment (ainsi que je l'explique à la note de la page 73) est la reproduction de celui que je constituai en vue de mes conférences du 27 mars 1938 à Valence, du 27 février 1939 à Lyon, et du 22 mai 1939 à Sofia, en utilisant, pour la

« Il n'y a pas eu, chez moi conversion au sens d'illumination subite. Je suis venu peu, à peu à des idées qui probablement n'avaient jamais été totalement absentes de chez moi, mais dont je n'avais pas pleine conscience, dont je n'étais pas préoccupé. J'y vins peu à peu. Et cependant il y eut un déclenchement : ce fut la lecture des mystiques. — Pourquoi les lisiez-vous? — Sans doute y avais-je, en effet, quelque prédisposition. Je lus saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, qui sont l'un et l'autre au sommet du mysticisme. Ce qui m'a porté à les lire, c'est une série de réflexions préparatoires. J'ai toujours pensé de cette manière : me plaçant sur des points de ce qui ne s'est révélé circonférence que plus tard, et visant de là le centre, par une méthode de recoupement. Toutes ces lignes de visée doivent converger vers un même point. Je me suis souvent trompé ainsi. Mais plus souvent je me trouvais dans le vrai, sans pouvoir m'expliquer rigoureusement pourquoi ces points très différents et très distants se trouvaient avoir une relation telle qu'en me plaçant en eux je devais avoir la vue et la révélation de l'objet même.

« Le hasard a voulu que je connaisse de petits mystiques. Je reçus les confidences de gens qui, sans avoir eu de révélation de Dieu, ont dépassé certainement, quant à l'intuition, le point où peut aboutir le commun des hommes : ainsi de Mme Semer, dont l'abbé Klein m'avait parlé lors d'une rencontre chez Anatole Leroy-Beaulieu à une réception de l'École des sciences politiques en 1912. Je vis cette dame, dont le vrai nom était Mme Rémès. Elle me confia certaines choses. Puis, après qu'elle fut morte, l'abbé Klein eut connaissance de ses expériences intimes, et, sachant que je l'avais connue, il vint me voir pour me parler d'elle. Je me posai d'abord la question de savoir s'il n'y avait pas là l'exemple d'un fait assez commun : on me demandait une direction pour devenir un directeur. Simple question, je le répète, que je me suis posée. Quoi qu'il en soit, on m'a confié son histoire. J'étais tellement frappé de ce qu'il y avait de merveilleux dans ce cas : une femme étrangère, hostile même, à toute religion, qui, un jour, avait *vu* toute la vérité, qui l'avait vue au sens

clarté de l'exposé, d'autres déclarations empruntées à nos entretiens du 29 octobre 1935, du 18 avril et du 19 octobre 1936, du 9 mars 1937, du 3 janvier 1938, déclarations que l'on retrouvera plus haut. Bergson les compléta lui-même, après ma conférence de Valence, par quelques précisions qu'il me donna le 4 avril 1938 lorsque je lui soumis mon texte, qu'il approuva entièrement après en avoir pesé chaque mot. Il me demanda seulement que cet entretien ne fût pas publié actuellement, et, en conséquence, il me recommanda de prier mes auditeurs, Français ou Bulgares, de s'abstenir de sténographier mes paroles.

propre, non par raisonnement, non d'une manière abstraite, mais comme un fait concret. Je connus d'autres cas du même genre, mais moins accentués. Telles furent les raisons accidentelles de ma lecture des mystiques.

« Mais la vraie raison, je crois, c'est qu'un moment est venu où je me suis rendu compte qu'avec l'Évangile il y a eu coupure brusque, commencement d'un monde nouveau ; que le christianisme en était résulté ; et que de sa diffusion dans le monde civilisé était résultée une rénovation de l'âme humaine. Impossible, me disais-je, qu'un effet aussi énorme ait résulté simplement de la diffusion de choses écrites. Il faut que certains aient *vu* ce qui s'était passé là. Je me suis demandé si les tout grands mystiques n'étaient pas de ceux-là. Ils ont recommencé dans une certaine mesure la vie du Christ, non en « recommenceurs », si je puis dire, mais en « imitateurs » : imitateurs et continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles, Celui qui prit à son compte les péchés et les souffrances de tout le genre humain. S'ils avaient pu l'imiter, c'est parce que quelque privilège indéfinissable leur avait permis de *voir* dans une certaine mesure ce que le Christ avait *vu* et *vécu*. J'ai eu de cela une idée plus nette après coup, mais je compris ceci d'abord.

« Je voyais, de plus, que la diffusion du christianisme était la diffusion, non seulement de la doctrine, mais d'un état d'âme, et, plus spécifiquement, d'une charité qui s'exprimait par des actions. On est surpris de voir tant de gens qui voient clair et qui n'agissent pas. Mais ceux qui ont *réellement vu* ont agi.

« Dans ma manière de trouver Dieu, comme vous le dites, — et vous pouvez le dire en ce sens, — l'histoire a dû être pour quelque chose.

« Une fois terminée mon Évolution créatrice, je me suis dit : Il doit y avoir dans l'histoire des choses instructives.

« Ce livre m'avait mis sur la voie, plus nettement que tout ce qui était intervenu auparavant, en me faisant comprendre que *la vie est le grand mystère*. Je m'étais beaucoup intéressé, jusque-là, à la mathématique et à la physique. J'aurais dit volontiers que la matière aussi est un grand mystère. Maintenant, ce n'était plus la même chose : après avoir concentré mon attention sur la vie, je compris qu'elle est le grand mystère. Dans ce livre, pourtant, je n'ai pas abordé les grands problèmes métaphysiques. Mais j'ai dit quelque chose de la méthode, tout en réservant l'avenir.

« Alors sont survenues les lettres du Père de Tonqué-

dec (1), dont j'ai regretté qu'elles m'aient mis dans l'obligation de conclure plus vite que je n'aurais voulu. Mais j'étais mis au pied du mur ; on présentait une interprétation si fausse de mes idées que j'ai voulu arrêter tout de suite cette interprétation. Alors j'ai écrit ces lettres où je précisais ma méthode : ne publier que ce qui me paraissait capable d'amener d'autres esprits à mon point de vue ; ne pas lui *(sic)* avancer des choses dont je ne pourrais lui donner, si non la démonstration, du moins la *monstration*. Je me disais : je ne publierai quelque chose là-dessus que lorsque je serai arrivé à des résultats aussi montrables que dans mes précédents travaux. A côté du démontrable, comme en mathématique, il y a le montrable, c'est-à-dire ce qui est susceptible de devenir objet d'expérience... Et, quand j'y pense, je comprends ce que vous disiez : je *devais venir* à ces objets parce que ce qui concerne Dieu et l'au-delà ne pourra, — la révélation étant mise de côté, — être présenté comme certain que s'il y a, de ces choses-là, une expérience. C'est pourquoi je devais être amené aux mystiques. Il y avait chez moi, non l'étoffe, mais le commencement d'un mystique. J'aurais voulu qu'il y eût plus qu'un commencement. Mais on ne peut que se mettre dans un état d'âme qui favorise le mysticisme. Maintenant, le catholicisme exprime quelque chose de vrai, de profond, en disant qu'il faut quelque chose d'extérieur : la grâce. Mais je ne me posais pas cette question alors : la question des voies d'accès au mysticisme.

« Ce qui me frappait, c'est que, depuis la prédication de l'Évangile, on ne peut pas dire que tous les hommes soient devenus meilleurs : même parmi tous ceux qui parlent de l'Évangile, combien pratiquent l'Évangile et agissent selon les paroles du Christ ? Sans doute. Mais, ce qu'il y a de si étonnant, c'est qu'après la prédication de l'Évangile on n'ait plus osé dire certaines choses, même si on les faisait encore. Quand on pense aux massacres d'un Nabuchodonosor, qui se vante devant la postérité de ces horribles choses, on voit qu'après la prédication de l'Évangile, et même aujourd'hui, si l'on en a commis d'aussi horribles, du moins personne n'a osé s'en vanter ni dire que ce fût bien. »

A ce moment précis de notre entretien, l'infirmière entre et apporte à Bergson le remède à prendre : un paquet d'aspi-

(1) Dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, publié peu après que j'eus donné à cette même revue mon entretien avec Bergson, le Père de Tonquédec releva cette expression, qui est en effet une expression impropre : car c'est à la suite d'un *article* du Père de Tonquédec dans les *Études* que Bergson lui écrivit les lettres dont il est question ici. Je le savais fort bien, mais j'ai respecté les termes dont s'est servi Bergson dans notre entretien.

rine, plus une dose infinitésimale d'un remède homéopathique, dont il m'explique les dilutions successives. « Cela paraît absurde à première vue, me dit-il, et cependant depuis qu'on connaît mieux les propriétés de la matière, c'est moins absurde, car on peut supposer que le remède agit d'une manière dynamique, qu'il met en mouvement les ultimes constituants de la matière. »

Le double remède pris, il poursuit, tandis que j'écris toujours sous sa dictée.

« Je suis arrivé par une série de travaux d'approche à la conviction où je suis. La métaphysique, au sens antique du mot, y a été pour très peu de chose. Si l'on me demandait : Est-ce par la philosophie, est-ce par la religion que vous en êtes venu là? je répondrais : Il y a eu, dans mon cas plus de religion que de philosophie, mais en prenant la religion dans un sens plus vague : un mysticisme d'abord vague, puis plus précis, me conduisant à une religion d'abord vague, puis qui a engendré une religion plus précise. Quand Pascal dit :

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
Non des philosophes et des savants,

je le comprends parfaitement. »

Bergson a prononcé ces derniers mots d'un ton grave et profondément pénétré. Il me regarde alors pour la première fois. Et il ajoute aussitôt avec une nuance d'inquiétude, en voyant que j'écris tout ce qu'il dit : « Bien entendu, ce n'est pas à publier maintenant, car cela provoquerait des malentendus et m'exposerait à toutes sortes de questions auxquelles il m'est matériellement impossible de répondre. » Je le rassure : « Nous saurons attendre », lui dis-je. Il fut convenu que cet entretien ne serait livré à la publication qu'après sa mort (1). Rassuré, Bergson poursuit :

« Ce n'est pas en approfondissant les preuves classiques de l'existence de Dieu que je suis arrivé à Dieu. Je vois maintenant comment ces preuves peuvent confirmer, préciser une conviction une fois obtenue. Mais la conviction n'est pas obtenue ainsi.

« Sainte Thérèse, saint Jean de la Croix m'ont fait comprendre cet état indéfinissable (on cherche en vain à le définir, on accumule les paroles sans y parvenir) : état de *joie*, pas au sens ordinaire du mot ; non pas la résignation, la joie (c'est le mot qui s'en rapproche le plus), le sentiment, qui ne

(1) Ainsi que je l'ai déclaré au lendemain de la mort de Bergson, dans mon article du 11 janvier 1941 au *Figaro*.

peut être illusoire, d'une communion, d'un contact avec la divinité ; ce sentiment ou cet état d'âme s'accompagnant si visiblement d'une intelligence très supérieure des choses, — si l'on peut encore appeler cela intelligence, car ce n'est pas du raisonnement.

« Je fus ainsi amené à la conclusion que le vrai *surhomme* c'est le *mystique*. Mais à l'inverse de ce qu'a vu Nietzsche. La volonté de puissance, elle existe, mais pas du tout dans le sens où il la prend. Le mystique a une volonté de surhumanité ; il se sent, et il a raison de se sentir, très au-dessus du commun des hommes ; mais il n'en tire aucun orgueil, parce qu'il sent que par lui-même il ne serait rien. Ainsi, il allie au summum d'orgueil le summum d'humilité. Le Christ, lui, est plus que cela. Mais il faudrait être historien, théologien, pour le rendre communicable : comme était le Père Pouget. Il aurait pu rendre religieuse une âme dépourvue de toute religion. Je suis frappé de l'*action de présence* qu'exercent, comme dans les faits de catalyse, les hommes tels que lui, et qui fait qu'auprès d'eux, après eux, certaines choses, qui étaient courantes, deviennent impossibles. »

Bergson fait silence un moment. Puis il reprend :

« Le Christ... On parle des hypothèses dues aux grands génies scientifiques. Mais comment a-t-on pu concevoir l'hypothèse que serait faisable tout ce qui est dit dans le Sermon sur la Montagne? Hypothèse véritablement paradoxale ! Et cependant présentée, comme possible, comme facile. On parle de risques. Mais quel risque qu'une pareille affirmation : les hommes toujours en guerre, toujours ennemis, sont faits pour s'aimer. Cela est si extraordinaire qu'on se demande comment cela a pu réussir : car cela a réussi, bien que non mis en pratique par la plupart. Ceux même qui ne la pratiquent pas se rendent compte que c'est la vraie morale, — la seule. »

Je demande alors à Bergson : « Quand vous étiez professeur, à Clermont et ailleurs, enseigniez-vous les preuves de l'existence de Dieu? — Oui, me dit-il. Étant jeune j'enseignais les preuves de l'existence de Dieu. Elles ne sont pas négligeables. Je les enseignais donc, non seulement par respect pour la conscience de mes élèves, mais parce que j'estimais qu'il y a des raisons d'opter pour l'affirmative plutôt que pour la négative. Et je ne donnais pas ces preuves, comme beaucoup le font, pour des preuves ayant seulement une valeur historique, attribuables à des penseurs et méritant d'être connues à ce titre. Ce ne fut jamais mon état d'âme. C'est pourquoi je ne peux pas dire qu'à un moment donné j'ai « trouvé Dieu ». Cependant, il n'y a pas d'incon-

vénient à adopter ce titre, quitte à l'accompagner d'explication.

« Maintenant, on peut concevoir un état d'âme universitaire où l'on ferait pénétrer dans l'enseignement, outre les preuves de Dieu, quelque chose de ce qu'ont dit les mystiques. Alors, mon livre pourrait servir de pont entre la philosophie et la religion. »

Et comme je demandais à Bergson s'il n'était pas arrivé à la survie de l'âme avant d'arriver à Dieu, il me répondit : « Oui. Dès 1896, j'étais arrivé à la croyance à la survie comme conclusion de mon livre *Matière et Mémoire* auquel je m'étais mis après l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et même avant la publication de l'*Essai*. Seulement, au début, la survie de l'âme m'apparut indépendante de toute religion. Je me rendais bien compte que la religion pourrait invoquer les faits que j'invoque. Mais la survie ne m'apparaissait pas comme exclusivement religieuse. La religion, croyais-je alors, entraîne la croyance en la survie, mais non l'inverse. Et, pour aller jusqu'à l'immortalité, la philosophie ne suffit pas, il faut recourir à la révélation, qui nous révèle dans l'âme quelque chose de l'essence divine, destinée à une vie, si non coéternelle à celle de Dieu, du moins capable de se prolonger indéfiniment. En d'autres termes, dans ce que j'apportai, je voyais un moyen de parler de la survie, ou si vous préférez, de la survivance : on peut donc et on doit, en philosophe, en parler. Mais, pour l'immortalité, c'est beaucoup plus. Aucun fait, aucune expérience ne peut intervenir. C'est la foi, et la foi seule, qui, à la suite de la révélation, peut nous donner la croyance précise à l'immortalité.

« Je vous disais que je m'étais mis à *Matière et Mémoire* dès avant la publication de l'*Essai*. Car je mettais de côté mon livre avant de le publier, et je réfléchissais aux questions qui se posaient. Or, je voyais que mes conclusions des Données immédiates appelleraient des études spéciales sur le rapport du corps et de l'esprit, car j'aboutissais à la liberté, fait spirituel qui allait contre tout ce que la science paraissait enseigner. Pour comprendre cela, il faut se placer dans l'état d'âme de l'époque : on avait alors la religion de la science, et il y avait des choses qu'il n'était pas permis d'affirmer du moment qu'elles n'étaient pas confirmées par la science telle qu'on la concevait, mêlée, à son insu, d'hypothèses métaphysiques. La liberté était un grand paradoxe à cette époque : on pouvait l'affirmer sans doute, en revenant à Cousin, mais par des raisons de sens commun superficiel, ou par le recours à la philosophie allemande que Cousin avait pratiquée quand il était jeune. Pur verbalisme !

« Vous m'avez signalé avec quelque inquiétude la tournure que prend la philosophie aujourd'hui. Il y a plutôt lieu, selon moi, de s'en réjouir. Tout vaut mieux que de se désintéresser de la philosophie. Aujourd'hui, le public s'intéresse à ces choses difficiles. Cela est plutôt sympathique, bien que, imité sans talent, cela risque de ne pas conduire à la vérité, en donnant, comme chez Hamelin, trop d'importance à des distinctions ou à des rapprochements dus aux habitudes du langage. La première démarche de la méthode philosophique consiste à se demander si la réalité a été découpée par le langage selon ses articulations naturelles.

« Pour moi, j'ai toujours été un empiriste irréductible. Seulement, je prends l'expérience tout entière : l'expérience extérieure d'abord, — l'expérience interne ensuite, telle qu'elle se produit chez tout le monde, — et enfin telle qu'elle se rencontre chez quelques âmes qui apparaissent comme des âmes privilégiées, dès ici-bas admises à l'au-delà.

« Je ne suis pas arrivé à Dieu par la survie, mais ceci vient compléter cela, encore que la survie à laquelle on arrive par la psychophysiologie, soit de nature très indéterminée.

« L'âme survit au corps parce qu'elle n'est pas liée au corps. Sous quelle forme? Je peux aller jusqu'à dire avec cette méthode : sous une forme personnelle, pour la raison très simple que je vois la mémoire plutôt empêchée par le corps que favorisée par lui. De sorte que, si l'âme survit au corps, même pour les raisons que je perçois, c'est avec la mémoire, et même, devrai-je dire, avec un renforcement de la mémoire ; *donc*, il faut l'admettre, avec sa personnalité. Mais pour aller plus loin, il faut tabler sur les enseignements de la religion. — Votre dernier livre vous a-t-il permis, grâce à la seule expérience, de prolonger et de préciser ces conclusions? — Oui. Mais ici, déjà, nous ne sommes plus dans le domaine de la philosophie *stricto sensu*. Les mystiques nous transportent dans un monde où la survie apparaît dans une lumière toute nouvelle. Ce qui m'a beaucoup surpris et frappé chez saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, c'est que dès ici-bas ils paraissent transportés sur un autre plan d'existence. Cependant, déjà, à un plan inférieur, les études psychiques apportent une contribution utile, non pas pour nous donner une idée définitive de la survie, mais pour nous montrer l'inanité des arguments par lesquels on la nie. Chercher à montrer expérimentalement que quelque chose survit au corps et y parvenir, c'est détruire un préjugé extrêmement fort, selon lequel le spirituel n'est qu'une dépendance du corporel.

« Ce n'est pas là comme le théorème de Pythagore. Mais

c'est une croyance qui s'impose à moi. On y réfléchit de plus en plus à mesure qu'on approche du terme du voyage. J'y pense constamment sans l'ombre d'une crainte, sans pourtant compter plus qu'un autre sur un jugement favorable... »

Bergson entre dans la voie de la confidence. Je pose mon crayon. Et il ajoute (je me rappelle textuellement certaines de ses formules) : « Je me reproche parfois de mêler à cette espérance un sentiment trop personnel. C'est que la perte du mouvement, et la souffrance qui en est résultée, me font davantage envisager la mort comme une délivrance, et me la font désirer et attendre. — Mais, lui dis-je, c'est le détachement. » Et j'ajoute : « Je crois que là-haut on se reconnaîtra. » Il me fait répéter, en prêtant l'oreille, car il a cru que j'ai voulu dire qu'on se reconnaîtra les uns les autres. Et il répond : « On se reconnaîtra soi-même : oui. Les autres? Je l'espère. A moins que, n'en ayant plus le désir, on n'en ait plus le regret. L'affectif subsiste-t-il dans l'au-delà? — Certainement, lui dis-je. Car c'est par l'amour qu'on atteint Dieu. — Assurément, réplique Bergson : ce n'est pas par l'intelligence. Mais l'amour de Dieu nous suffira peut-être. — Non, lui dis-je. Dieu, nous unit à lui sans nous absorber. — Cela est vrai, dit-il. Le panthéisme ne m'a d'ailleurs jamais attiré, même à l'époque où je n'étais pas encore débarrassé du matérialisme. Fichte, que j'ai eu à étudier pour l'agrégation, ne me plaisait pas. Seul, parmi les Allemands, Schopenhauer, sans doute parce qu'il est nourri des psychologues français et anglais... Mais, pour en revenir à la question, qu'en dit la théologie catholique? — Elle proclame la communion des saints, elle demande de prier pour les morts, elle affirme que les âmes s'aiment et se reconnaissent en Dieu. — Oui, me dit-il, avec une émotion pénétrante, retrouver ce que nous avons aimés... »

Nous gardons le silence quelques instants, pareillement émus l'un et l'autre.

Le dimanche 27 mars, à la Chambre de Commerce de Valence, où j'ai été introduit par mon vieil ami M. Peloux et par Font-Réaulx, devant un auditoire extrêmement nombreux et religieusement attentif, je retrace, d'après l'entretien du 2 mars, la manière dont Bergson a trouvé Dieu. Une impression solennelle d'émotion profonde descend dans la salle.

Le lundi 4 avril, lendemain de la Passion, je vais déjeuner chez Bergson, en compagnie de sa femme et de sa fille. Il me parle tout de suite de mon livre sur la *Vie morale et l'au-delà :* « Ce livre, me dit-il, qui expose de façon si claire et si persuasive les problèmes essentiels, les plus pressants à l'heure actuelle. Un *sursum corda,* voilà ce que vous nous demandez de faire. Si nous le faisions, tout serait sauvé. » Je lui parle de mon père, et de son retour à Dieu. « Je n'en suis pas surpris, me dit Bergson. Votre père est une grande figure, où l'on perçoit par moment la candeur et la simplicité admirables de l'enfant. » Puis nous nous entretenons longuement de la situation si troublée, si angoissante, de l'Europe et de la France, et je lui dis la réaction de l'Italie contre l'Anschluss. Puis, après le déjeuner, seul à seul, je raconte à Bergson la conférence que je fis à Valence il y a huit jours sur la manière dont il a trouvé Dieu ou plutôt dont Dieu l'a trouvé. Puis je lui lis la lettre de l'un de mes auditeurs, le pasteur de Tournon, Chalamet, qui me demande le rôle qu'a joué la Parole de Dieu dans le développement de son esprit, entre la Loi et le Mysticisme. « Curieuse manière de poser la question, observe Bergson, et qui témoigne bien de la mentalité protestante. Il n'en est pas ainsi dans le catholicisme, qui nous montre l'âme de l'homme toujours proche de Dieu, et susceptible d'être unie à Lui par la grâce. Comment? c'est le mystère, car la grâce est un don gratuit. J'ai été très frappé, à Lourdes, de constater que Dieu donne sa grâce de guérison et de salut à des âmes qui n'y étaient pas disposées, qui ne l'avaient pas demandée, qui ne l'attendaient point. — Sans doute, lui dis-je, mais il y a le fond de l'âme, et ses secrètes dispositions connues de Dieu seul. » Et comme Bergson me presse de questions, je lui dis : « Dieu donne sa grâce à qui il veut. Il n'est pas l'esclave de ses sacrements. — Pourtant, réplique Bergson, est-ce que les théologiens n'enseignent pas que Dieu ne donne sa grâce qu'à ceux qui appartiennent à son Église? Et alors, tous ceux qui restent en dehors doivent-ils être privés du salut? — Non, lui dis-je avec force. Dieu n'est pas l'esclave des sacrements qu'il a institués, et il n'y lie pas la dispensation de sa grâce : à une condition, toutefois, et c'est que l'âme ne refuse pas les sacrements pour quelque motif humain après qu'elle y a reconnu la vérité, la voie et la vie. »

Bergson reste pensif quelques instants. Puis il reprend : « Aujourd'hui, je puis bien dire que rien ne me sépare du

catholicisme. Mais alors, me direz-vous, pourquoi est-ce que je ne me fais pas catholique? Je voyais à cela deux obstacles. Le premier, c'est la difficulté que j'éprouvais à transformer un acte d'adhésion en un acte d'obéissance, chose toute nouvelle pour moi : vous m'avez montré que cet obstacle n'en est pas un et que je puis obéir à l'autorité de l'Église puisque j'adhère à sa foi. Je reconnais que le catholicisme est l'achèvement du judaïsme. Mais ici surgit le second obstacle, que je n'ai encore pu surmonter. Car je me demande si je puis quitter ce judaïsme dans lequel j'ai été élevé, auquel adhéraient mes parents, qui étaient éminemment dignes de respect. N'est-il pas plus religieux, plus vraiment religieux, d'y rester? Surtout au moment où s'apprête, je le sens, une formidable vague d'antisémitisme, qui frappera mes coreligionnaires. Que ma conversion, rendue publique, — et je n'aimerais pas la garder secrète, — puisse être exploitée pour des fins apologétiques, peu m'importe. Mais il me serait très pénible qu'elle puisse donner un argument aux persécuteurs de ma race. — A lord Halifax, qui lui donnait des arguments analogues, le cardinal Mercier répondit : C'est bien. — Ah ! que vous me faites plaisir ! D'ailleurs cela ne m'étonne point de la part du cardinal. — Oui, lui dis-je, mais à condition de ne pas reculer devant un acte d'adhésion et d'obéissance si l'on a compris qu'on le devait. »

Revenant à sa propre évolution religieuse, Bergson me donne de bien émouvantes précisions, dont j'ai retenu textuellement ceci : « Dans mon enfance, j'ai reçu un enseignement juif très réduit, avec un enseignement spécial de la Bible, en vue de l'initiation judaïque qui ressemble, *mutatis mutandis*, à la première communion catholique. Mais tout cela n'eut guère de prise sur moi, et je vécus longtemps dans l'indifférence de ces questions. Puis peu à peu un travail intérieur se fit en moi. *Un jour vint où je fus mis en présence de moi-même :* alors, je compris l'importance de la question religieuse, dont le *sens* m'avait échappé jusqu'alors. L'*histoire* me faisait voir que l'Évangile avait opéré une coupure dans l'humanité. Les *mystiques* m'en donnèrent le sens. Voilà très exactement comment les choses se passèrent. »

Puis nous venons à parler du chanoine Chevrot. « Goyau m'a signalé qu'il m'avait cité à deux reprises dans ses conférences de Notre-Dame. C'est à vous que cela est dû, car c'est vous qui m'avez fait comprendre des milieux catholiques, et vous qui le premier, avant moi-même, avez discerné et montré où tendait ma doctrine, et où je tendais moi-même. »

Bergson me dit qu'il a écouté dimanche le chanoine Chevrot. « Les hommes ! ils sont menés par trois choses : l'in-

térêt, plus que l'intérêt la *vanité,* et plus encore que la vanité l'ENVIE. Il ne fallait rien de moins que la venue du Christ, sa personne et son message, pour changer cela. »

Et lorsque nous nous quittons et qu'il m'embrasse, il me dit avec une singulière émotion : « Merci de cette bonne conversation, si pleine d'intérêt. Je ne l'oublierai pas. »

JACQUES CHEVALIER.

Journal d'un biologiste

Les bruits du laboratoire.

Sans date. — Une fois de plus, je suis assis devant la table de lave qui, au laboratoire, me sert de bureau. Des feuillets blancs sous la main que va noircir mon crayon. Près des feuillets blancs, les outils de l'écrivain, ciseaux, gommes, encrier, agrafes, pot de colle, chemises dont les cartons marient le vert au rouge et l'orange au bleu. Livres et, aussi, traités en cours de lecture... En moi, le silence, mais autour de moi les bruits familiers.

A ma gauche, le moteur du frigidaire s'est remis en route et, pendant quelques instants, son bruit régulier va scander ma rêverie. Du couloir qui mène à la pièce où je suis m'arrive le cliquetis d'une machine à écrire. Je sais quel est le texte que l'on reproduit. Il est d'hier mais, déjà, il m'importe moins que celui auquel s'attachent mes nouvelles pensées. La dactylographe, au rythme de ses doigts, murmure à voix basse le refrain d'une chanson en vogue. Le moteur du frigidaire, le cliquetis de la machine, l'air fredonné, telles sont mes premières harmonies. Mais bientôt, d'autres, plus lointaines et répercutées, s'unissent à elles. C'est une porte qui claque avec violence, une chaise de bois traînée sur le carreau et qui le fait crier, un robinet d'eau brusquement ouvert qui éclabousse l'évier. Le silence revenu, je ne perçois plus que le bruit d'un filet d'eau qui, après avoir renouvelé le liquide où baignent des sacs de dialyse, disparaît avec des bruits de borborygme.

Sans y être, je devine ce qui se fait dans la pièce voisine. Le ronflement prolongé et puissant d'un bec Bunsen allumé m'indique que le garçon de laboratoire étire en ce moment des tubes de verre pour en faire des pipettes. Une caisse en bois a été déposée dans un coin. Des cris s'en échappent et aussi le choc de coups de pattes donnés rageusement. C'est que l'on vient d'apporter des cobayes et des lapins. Une expérience se prépare, et me l'annonce encore un bruit de pas pressés : ceux de mes collaborateurs. Je pense au sujet de l'expérience ; un instant, mes pensées échappent à l'objet présent et se trouvent portées vers un autre objet...

... Plus rien... Mais le lieu est trop animé pour que ce

vide se prolonge... Les animaux, une fois l'opération faite, ont été reconduits dans leurs cages ou leurs parcs... Les pas se sont ralentis... La flamme brûlante du bec Bunsen a été coupée ; seul, doit subsister l'éperon de la veilleuse...

Cependant, le moteur du frigidaire, après un bref arrêt, reprend sa marche tremblante, des centrifugeuses se mettent à ronronner, les touches de la machine à écrire reçoivent à nouveau le choc de doigts fins. Autour de moi, passent et repassent des blouses blanches, celles de mes élèves que la nécessité a conduits dans mon bureau pour y prendre tel ou tel objet, pour mettre en route un bain-marie, pour effectuer une pesée. Plongé comme je le suis dans un rêve, elles me font l'effet, non de choses réelles, mais d'images ou de reflets. Tout cela, tous ces bruits qui palpitent, tous ces bruits familiers et aimés, tout cela, c'est le halo sonore qui enveloppe, entoure, protège et rassure l'homme qui est assis à son bureau et qui est moi. Climat d'une journée laborieuse qui a commencé tôt et finira tard. D'une journée, oui, mais aussi de milliers de journées, semblables en apparence les unes aux autres et, pourtant, toutes différentes puisque ce qui tisse leur trame est le fruit d'une pensée qui n'est jamais la même.

... Si j'aime les bruits du laboratoire, comme le mouvement que crée une journée de travail fiévreuse, j'aime aussi la solitude et le silence qui leur succèdent. Quand, le soir, je reste seul sur ce qui fut un chantier, je me sens envahi par une étrange douceur. Pareillement, le samedi. Les bruits de la semaine ne gênaient pas vraiment la marche de mon esprit. Mais les heures du soir ou celles du samedi, voilà vraiment celles qui appartiennent au recueillement. L'oreille mise au repos, l'œil devient plus vif. Alors, je redécouvre, comme s'ils étaient changés, le frigidaire, l'étuve, sur la paillasse les balances et les microscopes, l'armoire démodée dont l'honneur est d'abriter mes plus précieux dossiers, et puis la grande cuve de Warburg et puis le spectrophotomètre... Dans cette pièce au sol carrelé, aux murs ripolinés de blanc, s'écoule ma vie depuis plus de vingt ans, avec ses joies, ses tristesses. Là, j'ai espéré, j'ai vibré et j'ai souffert. Chrysalide que n'a pas toujours protégé son cocon des souffles venus de loin.

Chaque jour, à tout instant, la présence des miens m'oblige à abandonner la rêverie pour l'action. Chaque soir au contraire, ou chaque samedi, quand je me retrouve seul, je peux me retrouver aussi. Alors, l'heure semble venue de dresser un bilan, d'évoquer ce qui a été, d'imaginer ce qui sera. Heure mélancolique ou radieuse, selon l'état de mon âme, et pourtant toujours douce.

Parfois, il arrive que mon regard s'échappe et atteigne, au-delà des baies vitrées qui limitent mon domaine, un immense horizon.

J'aperçois, d'abord, une terrasse, plus loin, les toits de tuile de l'ancienne caserne des Cent-Gardes où se trouvent les locaux administratifs, puis la colline boisée de Marnes-la-Coquette. Des arbres montent jusqu'au firmament. L'hiver, ils ne forment qu'une masse confuse mais, par expérience, je sais le point précis où éclatent, au printemps, les premiers bourgeons. Et puis, ce sera la floraison complète qui va du pourpre au vert. Et puis, ce sera l'été et les teintes cuivre de l'automne. Marche inéluctable des saisons. Nature peut-être indifférente, toile de fond devant laquelle je joue, passant parmi les passants de cette terre, mon modeste rôle. Et je vois aussi le ciel, ce ciel si souvent dessiné par Corot, variable, mais qui est surtout lui-même quand il est bleu, avec ici et là, des boules nuageuses, blanches, dont les contours se diluent dans le bleu.

Le silence de cette nature, toujours profond, était plus profond encore autrefois. Alors, il n'était déchiré, de temps à autre, que du coup de sifflet d'un train de banlieue. Maintenant, et surtout en été, reste perceptible le grondement d'une autoroute nouvellement percée. Dommage ; mais je sais bien que rien ne dure et qu'il faut vivre avec son temps.

Une pensée de Joubert.

21 septembre 1956. — « Les idées claires servent à parler ; mais c'est presque toujours pour quelque idée confuse que nous agissons. C'est elles qui mènent la vie. » Cette pensée de Joubert que j'admire depuis longtemps me préoccupe plus encore en cette période de rentrée tant elle paraît profonde au chercheur que je suis. Pourquoi le biologiste sent-il si vite que certains sujets lui seront familiers alors que d'autres ne le deviendront jamais? Certes, il y a des cas où le choix est dicté par le hasard ou l'influence d'un patron ; mais, plus souvent, ce choix me paraît dépendre de forces obscures qui défient toute analyse. Ceux qui ne connaissent pas notre métier s'imaginent sans doute que l'on trouve (quand la chance daigne sourire) très précisément ce que l'on cherchait. L'erreur est grande. Moins rarement, quand il commence une série d'expériences nouvelles, le chercheur ne sait pas exactement ce qu'il en espère. S'il l'entreprend, c'est qu'au-delà des nuées qui obscurcissent sa pensée, il a cru deviner la présence de « quelque chose » de beau, de nouveau, et que ce « quelque chose », par son imprécision même, le

fascine. « Bloc de marbre » si l'on veut, mais que sera-t-il, « dieu, table ou cuvette? » Il l'ignore. Puis-je ajouter que c'est pourtant dans ce temps de spéculations hasardeuses qu'il puise ses joies les plus réelles?

Bergson a dit : « Ce qui fait de l'espérance un plaisir si intense, c'est que l'avenir dont nous disposons à notre gré nous apparaît en même temps sous une multitude de formes, également souriantes, également possibles. Mais si la plus désirée d'entre elles se réalise, il faudra faire le sacrifice des autres et nous aurons beaucoup perdu. L'idée de l'avenir, grosse d'une infinité de possibles est donc plus féconde que l'avenir lui-même; et c'est pourquoi l'on trouve plus de charme à l'espérance qu'à la possession, au rêve qu'à la réalité. » Quel chercheur, cette fois encore, ne donnerait pas son assentiment? La découverte d'un fait nouveau est, n'en doutons pas, une joie bouleversante. Mais cette joie est brève. Une découverte peut être comparée à une idée claire. Or, une idée claire est une idée morte. Un fait n'a vraiment de valeur que s'il donne naissance à de confuses méditations, points de départ à de nouveaux élans.

« Un rêve est quelquefois plus vrai qu'un document. » Tout me paraît compris dans ce vers d'Edmond Rostand. En vérité, je ne vois pas d'association plus fine si, un jour, je voulais donner un titre à ce Journal, compagnon de toute ma vie. Ce journal s'appellerait : *le Rêve et le Document.*

Mais revenons à Joubert. Puisque j'ai commencé cette page en le citant, je veux le citer encore au moment où je la termine. Connaît-on ce brouillon de lettre écrit vers 1792? « ... Qu'il me soit permis un moment de dire comment je voudrais être regretté; je vous expliquerai aussi comment je trouve beau de l'être.

« Je voudrais que mon souvenir ne se présentât jamais à mes amis sans amener une larme d'attendrissement sous leur paupière et le sourire sur leurs lèvres. Je voudrais qu'ils pussent se souvenir de moi au milieu de leurs plus vives joies sans qu'elles en fussent troublées, et qu'à table même, au milieu de leurs festins et en se réjouissant avec des étrangers, ils fissent quelque mention de moi en comptant parmi leurs plaisirs le plaisir de m'avoir aimé et d'avoir été aimés de moi. Je voudrais avoir eu assez de bonheur et assez de bonnes qualités pour qu'il leur plût de citer souvent aux nouveaux amis qu'ils auraient quelques traits de ma bonne humeur, ou de mon bon sens, ou de mon bon cœur, ou de ma bonne volonté. Je voudrais que ces citations rendissent tous les cœurs plus gais, mieux disposés et plus contents. Je voudrais que, jusqu'à leur fin, ils se souvinssent ainsi de moi. Je voudrais qu'ils

fussent heureux, qu'ils eussent une longue vie pour s'en souvenir souvent et plus longtemps. Je voudrais avoir un tombeau où ils pussent venir en troupe, dans un beau jour, pour parler ensemble de moi, avec quelque tristesse s'ils voulaient mais avec une tristesse douce et qui n'exclut pas toute joie. Je voudrais surtout et j'ordonnerais, si je le pouvais, que, pendant cette tendre et aimable cérémonie et pendant l'aller et retour, il n'y eût, ni dans les sentiments, ni dans les contenances, rien de lugubre et rien de repoussant, en sorte qu'ils offrissent un spectacle qu'on fut bien aise d'avoir vu. Je voudrais, en un mot, exciter des regrets tels que ceux qui en seraient témoins ne craignissent pas de les éprouver et ne craignissent pas de les inspirer (1). »

Cher Joubert !

Wells, Morton, Jackson... puis la reine Victoria.

1er avril 1957. — Le 24 janvier 1848, alors que la nuit tombe, Horace Wells s'allonge, dévêtu, sur un lit de camp. Il veut mourir. Comment se supprimer? Il songe à Sénèque qui s'est ouvert les veines. Quelles veines? Celles du poignet lui semblent bien petites. Avec la grosse artère qui bat au pli de l'aine, le résultat devrait être plus certain. Il cherche une lame, essaie d'entamer la peau de la cuisse. La douleur retire sa main... Pourtant, il faut mourir... Une idée l'illumine soudain : il fera l'incision sous anesthésie. Il va chercher du chloroforme, en imbibe un mouchoir, se recouche. De sa main gauche, il tient le mouchoir fortement serré sous son nez, sur sa bouche et respire fortement. Sa main droite dirige le rasoir. Au moment où il sent qu'il plonge dans l'inconscience, d'un dernier réflexe, il tranche la chair. L'artère fémorale, cette fois, est atteinte. Le sang jaillit. Horace Wells va mourir, Horace Wells est mort...

Vingt ans plus tard, un homme lisait son journal quand, soudain, un titre attire son regard. Ce titre attribue à un autre ce que l'homme croyait être sa propriété, sa découverte. L'homme était couché, malade. La fureur lui rend des forces. Il se dresse. Il va aller à New York, il attaquera le journal, il rétablira ses droits. Malgré les supplications de ceux qui l'entourent, il se lève, gagne une station de buggys, loue un véhicule, prend les rênes. Les passants voient avec stupeur un cabriolet dément passer devant eux. Mais le conducteur est insoucieux des obstacles et cingle de coups de fouet la croupe du cheval. L'équipage entre en trombe dans Central Park. Un grand bassin se présente à lui. Un heurt violent se produit.

(1) Cité par Louis Perche dans *Joubert parmi nous*, 1 vol., Rougerie, édit.

L'homme est projeté dans la vase et l'eau monte jusqu'à son cou. Des policemen le sauvent et le conduisent à l'hôpital mais il meurt sans avoir repris connaissance. Cet homme s'appelait Morton.

En 1873, la porte d'un asile s'ouvre pour l'admission d'un vieillard en état de prostration profonde. Le lendemain matin, le Dr Mac Lean, médecin-chef de l'établissement, vient le voir et s'exclame : « Comment est-ce possible, ai-je bien devant moi le Dr Charles Thomas Jackson? » C'était pourtant vrai. Le malade, sans avoir repris un seul jour sa raison, devait mourir sept ans plus tard...

Wells, Morton, Jackson... des inconnus? Non, des hommes auxquels l'humanité doit la disparition d'une grande part de ses souffrances physiques. Ces patronymes furent portés, en effet, par ceux qui ont découvert l'anesthésie. Tous trois étaient Américains. Tous trois étaient jeunes, heureux, hardis quand ils décidèrent de vaincre la douleur. Ils luttèrent d'abord ensemble et ce fut la découverte du protoxyde d'azote puis celle du chloroforme. Aussi longtemps que leur victoire ne fut pas assurée, aussi longtemps que se dressèrent, contre eux, redoutables, les impératifs de la morale, de la religion, de la raison même, ils allèrent, unis. Mais quand la méthode commença de s'imposer, quand leurs noms furent sur le point d'être célèbres, la grande, la difficile question de priorité se posa. Alors, perça la haine du polémiste. Les trois hommes s'entredéchirèrent. Alors que, partout dans le monde, la pratique de l'anesthésie s'étendait, les nouveaux Prométhées, surtout Wells, sombraient. On connaît leur mort.

Cette terrifiante histoire a déjà été souvent contée mais il me semble qu'elle ne l'a jamais été sous une forme plus poignante que celle que lui ont donnée Jean et Monique Fiolle dans leur livre qui vient de paraître : *l'Aube tragique de l'Anesthésie.*

Ce livre — dont la lecture nous laisse glacé — s'achève heureusement par un appendice historique qui est riche en anecdotes plaisantes. Je détache celle-ci. La reine Victoria était, une nouvelle fois, enceinte. Ses couches étant généralement pénibles, elle voyait venir avec quelque effroi le moment fatidique quand elle entendit parler de l'anesthésie. Ceci se passait en 1853. Y aurait-il là un remède à ses maux? Elle fit appeler le Dr Simpson, médecin écossais qui savait comment manier le chloroforme. Pouvait-il l'endormir? Oui, dit l'autre, et ce fut fait. L'anesthésie resta superficielle (ce type d'anesthésie est encore appelé « anesthésie à la Reine ») mais Victoria ne souffrit pas. Joie, soulagement. Hélas, les jours suivants, elle devait se trouver devant un délicat pro-

blème. La Bible commande : « Tu enfanteras dans la douleur. » La Reine n'avait pas obéi à cette règle. La chose apparaissait d'autant plus grave qu'elle est le Chef naturel de l'Église anglicane. « Où va-t-on, crièrent les pasteurs, si la Reine, elle-même, ne respecte pas la Loi. »

Souci de Victoria. Il fallait absolument trouver une bonne raison. Un théologien fut assez habile pour découvrir dans la Bible même...

— Dans la Bible?

— Mais oui, dans la Bible. N'y lit-on pas que le Seigneur, pour tirer du premier homme la côte dont il formerait Ève, endormit Adam?

La discussion n'était plus possible. L'opération divine avait été pratiquée sur un homme endormi.

On se réconcilia donc, et Dieu devint — ce qu'il n'était pas encore — patron de la narcose !

Deux maîtres à Boston (Massachusetts).

10 avril 1957. — En 1937, j'étais interne à l'hôpital Pasteur et, sous la direction de G. Ramon, préparais ma thèse de doctorat en médecine. Un jour, mon Maître me demanda si, au lieu de retourner à Nantes comme j'en avais manifesté l'intention, je ne préférerais pas rester, pour toujours, à l'Institut. J'hésitai d'abord. Le séducteur insista en agitant, devant mes yeux éblouis, les facettes brillantes d'un stage préalable aux États-Unis. En ce temps-là, déjà lointain, les étudiants n'avaient pas, pour traverser l'Atlantique, les facilités qui leur ont été données après guerre. Finalement, j'acceptais. Mais, dans quel laboratoire devais-je entrer? Ramon, après avoir réfléchi, me conseilla d'aller chez le Dr Menkin, auteur qui, depuis plusieurs années, se livrait, avec beaucoup d'originalité, à l'étude des réactions inflammatoires. Le choix me parut parfait, excitant même quand mon maître eut ajouté : « Menkin se prénomme Valy ; ce doit être une dame. Peut-être est-elle jolie... »

A quelque temps de là, comme j'apprenais mon prochain départ à un de mes collègues rencontré par hasard, celui-ci me dit : « Menkin, mais ce n'est pas une femme ; c'est un homme. Je peux vous l'affirmer puisque je l'ai vu ! » Atterré, je me précipitais à Garches où résidait Ramon. Il était malheureusement trop tard. L'inventeur des anatoxines avait déjà écrit pour demander si l'on pouvait me recevoir et l'enveloppe portait, comme adresse : « *Madame* Valy Menkin. »

Que se passa-t-il alors? Je l'appris un peu plus tard et l'histoire vaut d'être rapportée. Le Dr Valy Menkin reçut la

lettre. Il la lut et il sentit naître en lui une petite pointe d'orgueil, mais c'était là un sentiment bien naturel car, à cette époque, notre chercheur n'avait que trente-sept ans et sa position professionnelle aux États-Unis n'était pas encore assurée. Au demeurant, la requête qui lui était présentée était vraiment flatteuse puisqu'elle montrait que ses travaux se voyaient, à l'étranger, grandement appréciés. Que cet élève français vienne se chauffer sur son sein, Menkin ne demandait pas mieux.

Toutefois, avant de répondre par l'affirmative, il lui fallait recevoir l'assentiment du patron dont son laboratoire dépendait : le Professeur S. Burt Wolbach. Simple formalité? Bien sûr. Et même agréable car Menkin n'était pas fâché de montrer, preuve en mains, à Wolbach qui avait une fâcheuse tendance à le mésestimer , qu'il est plus facile d'être accepté pour prophète par les autres que par les siens. Il alla donc voir son patron. Celui-ci l'écouta avec son impassibilité coutumière, ses yeux, petits, vifs et moqueurs, clignotant derrière les lorgnons. Là-dessus, il prit lentement la fameuse lettre, la déchiffra posément, dit enfin :

— Well, c'est parfait... Je veux bien. Mais quand ce jeune Français saura que vous n'êtes pas une dame, aura-t-il encore le désir de venir travailler chez vous?

Le mot était spirituel mais féroce.

Le jeune Français garda son désir. Le 11 mai 1938, il prenait le *Normandie*. Quelques jours plus tard, il arrivait à Boston. L'accueil réservé fut, de la part de Menkin, chaleureux, de la part de Wolbach, ironique.

Le jeune homme négligea ces nuances et se mit au travail. Menkin était (je pense qu'il l'est encore) un incroyable travailleur. Bien que sa formation eût fait de lui un biologiste bien plus qu'un chimiste, il avait conçu, dès le début de sa carrière, une idée neuve. « Les réactions inflammatoires, s'était-il dit, sont constituées sans doute par une chaîne de phénomènes vasculaires et cellulaires mais, à l'origine de tous ces phénomènes, il doit y avoir des facteurs chimiques. Personne encore n'a pensé à les chercher. Si je le faisais... » Il le fit et fit bien. En quelques années, il trouvait un premier facteur : la *leukotaxine*, puis beaucoup d'autres. Il avait gagné.

Sur le plan scientifique au moins car, sur le plan humain, les choses avançaient plus lentement. Comme tous les travaux de pionniers, le sien était méprisé ou discuté. Menkin souffrait. Il souffrait même d'autant plus que, Russe d'origine et Américain de fraîche date, il ne se sentait pas, dans cette excellente Université d'Harvard, tout à fait chez lui. J'ai assisté, per-

sonnellement, à plusieurs de ses crises dépressives. Elles avaient de quoi émouvoir. Je l'entends encore dire, en tapant du pied et en faisant allusion à sa chère *leukotaxine :* « Ça, du moins, « ils » ne pourront pas me l'enlever... » Il le disait en français car il parlait notre langue, admirablement.

Son laboratoire, pour la raison que j'ai dite, pour d'autres encore, restait assez isolé des autres. Menkin n'eût point aimé, d'ailleurs, que je me disperse dans les services voisins. Je restais donc à longueur de journée près de lui. Mais, dans ce laboratoire, je n'étais pas seul. A mes côtés, vivait une secrétaire qui fut tour à tour Miss Ogden, puis (trop peu de temps) une adorable portoricaise, enfin Miss Lapouse. Toutes avaient un charme attachant et tranquille. Il y avait aussi le technicien, Myer Kadish qui m'a appris tout ce que je sais de « slang » bostonien, Miss Piotti, dessinatrice, dont les dessins à la plume étaient autant d'œuvres d'art. Enfin, tout près, je trouvais la petite salle où Miss Congdon, un perpétuel sourire sur ses lèvres appétissantes, faisait des coupes histologiques. Cette salle avait l'odeur du plumier de bois que j'avais, tout petit, quand j'allais au lycée. Cette odeur eût suffi à me la rendre agréable.

... Je restais dix mois chez le Dr Menkin. Puis, pour terminer mon séjour, je passais dans le laboratoire du professeur de bactériologie, le Dr Hans Zinsser. Nettement plus âgé que Menkin, touchant déjà à sa retraite, ses découvertes en immunologie et ses livres avaient fait, de ce dernier, un homme illustre. C'était aussi un homme charmant par le naturel, la simplicité et la bonté. De nombreux élèves l'entouraient mais chacun avait sa liberté ; Zinsser n'intervenait que pour donner à tous un conseil fin ou bienveillant. Le nom de plusieurs de ces élèves a fait depuis le tour du monde ; le plus célèbre, toutefois, est celui d'Enders qui, en trouvant le moyen de cultiver *in vitro* le virus poliomyélitique, a rendu possible la mise au point récente des vaccins que l'on connaît.

Les cours que professait Zinsser étaient, à la vérité, inoubliables. Dans un amphithéâtre où une foule joyeuse d'étudiants l'attendait, il entrait soudain, vêtu d'une blouse vert épinard et souvent déchirée, le cigare aux lèvres et rien dans les mains. Il parlait, en effet, d'abondance, sans une note, marchant ou s'asseyant sans manière sur le bureau. Ce qui faisait sa supériorité était sa clarté. Il était si clair dans ses exposés que j'avais l'impression — suprême hommage — qu'il parlait dans ma langue.

Le cours fini, je l'accompagnais souvent dans son bureau. Il voulait savoir où en étaient les recherches que je faisais, sous sa direction, avec sa collaboratrice, Miss Florence

Fitzpatrick, sur les rickettsies. Mais ce sujet ne formait qu'une introduction. En réalité, ce que Zinsser souhaitait, c'était me parler de la France, pays qu'il connaissait bien et qu'il adorait. Son meilleur ami français avait été Charles Nicolle. A Paris, le Professeur Debré l'avait souvent invité à parler à la Faculté de médecine. L'après-midi, Zinsser donnait sa leçon ; le soir, il accompagnait ses auditeurs à Montmartre ou ailleurs.

Pourquoi ai-je écrit aujourd'hui ces souvenirs? Parce que je viens de recevoir, d'amis américains, la biographie que peu de temps avant sa mort Zinsser avait donnée de lui-même. Ce livre s'appelle *As I remember him, (Comme je me souviens de lui)*... En ce titre, on retrouve tout Zinsser et, pourtant, je sais qu'un autre titre avait d'abord été retenu et c'était le suivant : *la Poésie, plutôt que la Vérité.* On préférera l'un ou l'autre. Le second, j'imagine, avait été inspiré par le *Dichtung und Wahrheit* de Gœthe. Poésie ou Vérité? Zinsser avait d'abord répondu : poésie, et cela lui allait bien, lui qui, entre autres idées spirituelles, avait eu celle de prénommer ses deux enfants Hænsel et Gretel. Mais, sans doute, à la dernière minute, avait-il réfléchi. Alors, il dut penser que son choix, venant d'un homme de science, étonnerait, choquerait peut-être. Était-il donc obligé de dire : « La vérité, plutôt que la poésie. » Cela non plus n'était pas possible et je l'approuve de tout cœur, moi qui mets sur un même plan, dans ma vie et dans ce journal, le Rêve et le Document !

... Que dois-je à l'Amérique? Beaucoup. J'ai dit ailleurs les raisons de ma gratitude ; aussi, n'ai-je pas à y revenir. Est-ce pour ne pas retoucher les souvenirs que me laisse ce lointain passé que, malgré les demandes, je n'ai jamais voulu retourner au Nouveau Monde? Je le crois. J'ai eu peur que les vagues de nouvelles images ternissent les premières et délavent des couleurs toujours chatoyantes.

Ceci est un conte.

10 mai 1957. — Le professeur Z... était illustre mais il n'était pas heureux. Il eût pu s'enorgueillir avec raison d'avoir jalonné une longue vie de découvertes remarquables mais tous ces succès lui semblaient méprisables car, sur un point au moins, il avait échoué. Dès son jeune âge, son rêve avait été de découvrir le mode d'action des endotoxines bactériennes. Ces endotoxines sont des poisons. Quand on les injecte à l'animal, elles déclenchent des réactions si singulières que notre savant était sûr qu'il suffirait de mettre en lumière leurs causes immédiates pour jeter sur les réflexes de notre

organisme d'éblouissantes lumières. Ces causes, il les avait donc cherchées. Hélas, son gigantesque effort avait été vain. Et maintenant, l'âge était venu ; il sentait que son esprit n'avait plus sa souplesse d'antan ; il devinait, avec quelle amertume, qu'il ne saurait jamais ce qu'il eût tant aimé savoir. Dans ces conditions, à quoi bon vivre? Pourquoi s'appesantir sur des regrets qui ne pouvaient amener que souffrance?

— Je ne sais pas, pensait-il ; je ne saurai jamais ; or, je ne peux vivre sans savoir. Donc, autant mourir. Là-haut, Dieu m'instruira. Je serai enfin débarrassé de ma hantise et même de mon angoisse.

Un tel raisonnement semblant sans faille à son esprit précis, le professeur Z... adopta la seule décision qui lui semblait logique : il se tua.

... Son âme s'envola. Bientôt, elle atteignait le ciel puis la porte où veille saint Pierre. Là, le grand portier lui dit :

— Je vois, en feuilletant le dossier que nous avons de toi — car nous avons un dossier pour chacun d'entre vous — que ton double corporel eut une vie honnête, vaillante et laborieuse. Tu ne péchas point par la chair puisque ta seule maîtresse était la Science. Tu ne péchas point contre la charité, du moins si l'on excepte quelque partialité pour des confrères. Tu péchas peu par l'orgueil ; ton suicide même — pour moi qui en connais la cause — est une preuve de ton humilité. Tu aurais donc des droits à entrer, comme les Justes — ou, du moins, ceux qui se sont efforcés de l'être — dans le Royaume des Cieux. Se présente pourtant un gros obstacle, et c'est ton suicide. Tu as commis, avec lui, une faute grave. Aussi m'est-il impossible de te recevoir sans délai. Il faut d'abord que tu résides un certain temps — temps de contrition — au Purgatoire.

— Au Purgatoire, répliqua, désolé, notre savant? Il va donc falloir que je patiente encore avant d'apprendre la solution de mon problème?

— Hélas ! Mais, ajouta aussitôt saint Pierre, bienveillant comme chacun sait, ce temps d'épreuves sera limité. Garde ton courage. Tu connaîtras bientôt ce que — je me demande d'ailleurs pourquoi — tu tiens tant à savoir...

Tout commentaire lui paraissant désormais superflu, le saint fit un geste mystérieux et le professeur Z... se trouva, brusquement, parmi les condamnés dont le tourment se nourrit surtout de l'attente.

... On a beaucoup écrit sur le Purgatoire et on en parlera encore, car le difficile, assurément, est d'en donner une image satisfaisante. Ce que je sais personnellement — mais, là, avec

certitude — c'est que ceux qui s'y trouvent ont pour compagnons des anges, les uns bons, les autres mauvais. Or, il arrive que ces sortes de gardiens, bons ou mauvais, qui ont, tous, le don de la parole, lient conversation avec ceux qu'ils surveillent. On imagine sans peine ce qu'ils peuvent dire. Les uns, parce qu'ils sont bons, prêchent le courage et la patience ; les autres, au contraire, parce qu'ils sont mauvais, s'efforcent, de toutes manières, d'augmenter le doute chez ceux qui les écoutent. Deux sons et deux sons discordants. Lequel entendre? Lequel suivre? C'est précisément cette incertitude qui fait, du purgatoire, un endroit somme toute désagréable. Que soufflaient les bons anges à notre savant? A peu près ceci :

« Pauvre ami, tu gémis et ton doute est comme une plaie qu'aviverait sans cesse le vautour de Prométhée... Tu devrais pourtant espérer car tu sais que, désormais, le Paradis est proche. Et, au Paradis, il n'y a pas d'énigme.

— Attendre, attendre, toujours attendre... soupirait Z... N'ai-je pas, déjà, assez attendu sur la terre?

— Mais, répliquait le bon ange, sur terre, l'homme, en raison même de son imperfection, ne peut qu'attendre. Admettons que tu aies trouvé, seul, la solution du problème qui t'obsède ; crois-tu que cette solution eût servi à autre chose qu'à mettre sous tes yeux de nouveaux problèmes? Ceux-ci, comme le précédent, ne t'auraient pas quitté. Tu aurais voulu les résoudre ; partant, tu aurais continué de vivre avec ta souffrance.

— Peut-être, mais de la première solution eussent pu résulter des applications utiles pour l'humanité tout entière...

— Permets-moi d'en douter. Qu'il s'agisse d'ignorance ou de méchanceté, on sait assez ce que font les hommes de la puissance mise entre leurs mains. Ce n'est pas beau... Mieux vaut sans doute ne point trop faire pour les hommes. De toute façon, efforce-toi d'oublier ton passé. Songe plutôt à demain ; demain, tu seras délivré.

Et les mauvais anges, que disaient-ils au même moment? Oh ! c'était très différent. « Tu crois que Dieu, prêchaient-ils avec un énigmatique sourire, te donnera la solution que ton angoisse attend? Détrompe-toi. Cette solution, Dieu lui-même ne peut te la donner.

— Comment cela?

— Simplement, parce que Dieu ne sait pas ce qu'est une solution ; pour lui, il n'y a pas de problèmes. Dieu, d'ailleurs, tu le verras, ne parle pas. Il est silencieux.

— Il est silencieux?

— Mais oui et ce caractère, le génie de votre Michel-Ange

l'avait déjà discerné. Le peintre n'a-t-il pas représenté notre Maître, au ciel de la Chapelle Sixtine, avec un doigt sur la bouche?

— Alors, je ne saurai jamais?

— Tu ne sauras jamais...

... Comme tout finit avant que ne commence l'Éternité, le professeur Z... acheva son temps de purgatoire et il se retrouva soudain auprès de saint Pierre, devant l'entrée du Paradis.

— Ah ! dit le sacré portier, te revoilà. Je suis certain que tu penses encore à la solution de ton problème?

— Hélas, je ne pense qu'à cela...

— Rassure-toi. Le moment est venu où ta curiosité sera enfin satisfaite.

— Mais, au Purgatoire, des anges m'ont dit que Dieu ignorait ce qu'est une solution, que, d'ailleurs, il ne parle pas.

— Cela est vrai, dit saint Pierre. Il ne parle jamais.

— D'autres anges — ceux qu'on appelle les bons — n'avaient pas fait allusion à cela.

— C'est que, le purgatoire étant encore un lieu imparfait, les méchants, comme sur la terre, voient quelquefois plus clair que les bons.

— Mais c'est affreux. En ce cas, que puis-je espérer?

— Tout, j'imagine. Mais là, tu m'obliges à entrer dans des subtilités qui intéressent le Seigneur et non le modeste servant que je suis... Je ne veux donc rien ajouter. J'ouvre la porte céleste, tu entres?

Jamais l'âme de l'infortuné professeur n'avait été plus tourmentée... Le problème... Le problème...

La porte s'ouvrit. Le Paradis était devant ses yeux et, au bout d'une longue allée, Dieu, Dieu lui-même, majestueux et... silencieux.

Le professeur Z... eut encore le temps de penser : « Les mauvais anges avaient raison ; Dieu ne parle pas... »

Mais, presque sans le remarquer, il était entré dans l'adorable jardin... Alors se produisit le miracle. Z... sentit soudain que quelque chose fondait en lui. Ce quelque chose était un mot : problème, ce mot qui était son angoisse. Il cessa de penser. Il s'oublia. Il se perdit dans la perfection qui l'entourait. Il n'avait pas sa solution mais il n'avait plus son problème. C'est que, lui aussi, était devenu Dieu...

Néandertal.

16 juillet 1957. — Cro-Magnon, pithécanthrope, sinanthrope, Néandertal..., autant de noms barbares et d'une consonance

très préhistorique. On serait presque tenté de croire qu'ils ont été choisis à cette intention. Mais non! L'un d'eux : Néandertal, a même une origine poétique que m'apprend aujourd'hui la lecture du *Progrès médical.*

Il y a un peu plus de cent ans, exactement en 1856, étaient découverts, dans une petite grotte de la Prusse rhénane, les ossements d'un préhominien. Ce qu'on avait devant soi était l'homme du Néandertal. Grande date pour la Paléontologie humaine : du coup, nos idées sur « l'homme possible » allaient être renouvelées.

Pourquoi Néandertal? Le *Progrès médical* cite ici un texte du Professeur Henri Vallois. Je le reproduirai à mon tour, en souvenir du choc de surprise qu'il m'a donné. « Dans le sud de la grande région industrielle de la Ruhr coule une petite rivière, la Düssel, qui se jette dans le Rhin à Düsseldorf. A une quinzaine de kilomètres en amont de cette ville, la Düssel, il y a cent ans, traversait un site particulièrement pittoresque ; encaissée entre deux hautes falaises calcaires, il y avait là une large gorge pleine d'ombre et de verdure, au fond de laquelle serpentait la rivière. Ce site, un certain nombre d'années auparavant, avait séduit un jeune Allemand, poète à ses heures, qui y venait souvent chercher l'inspiration nécessaire à ses rimes. Cet Allemand s'appelait Neumann mais il avait traduit son nom en grec et celui-ci était devenu Néander. Les habitants du pays, en son honneur, n'avaient pas tardé à l'appliquer au vallon qui était devenu le « vallon de Néander », le « Néandertal ».

N'est-ce pas charmant? Maintenant, en quelques mots, la suite de l'histoire. En août 1856, des ouvriers, occupés à extraire les bancs calcaires qui formaient les flancs du vallon, découvraient une petite grotte jusque-là inconnue et, dans l'argile qui recouvrait son sol, des ossements. Ceux-ci avaient été jetés négligemment au bas du talus. Cependant un ouvrier, qui savait qu'à Düsseldorf le Dr Fuhlrott s'intéressait aux os anciens, eut l'idée de prendre une calotte crânienne et de la porter au savant. Fuhlrott remarqua aussitôt la forme exceptionnelle de l'objet ; il ne pouvait venir d'un animal ; il était insolite pour un crâne humain. Dans le Néandertal qu'il visite, intrigué, l'Allemand prélève les pièces qui n'avaient pas été détruites et adresse le tout, à Bonn, au Professeur Schaaffhausen. Celui-ci annonce, deux ans plus tard, qu'un nouveau type d'homme vient d'être découvert qui doit être contemporain des grands animaux quaternaires disparus. Par certains de ses caractères, ajoute-t-il, il fait penser aux grands singes.

Émoi parmi les spécialistes qui, pour la plupart, voyaient

dans l'homme le dernier produit de la création (et d'une création n'excédant pas 4 ou 5 000 ans) et qui pensaient aussi que l'homme, depuis son origine, n'avait jamais changé. Que se passa-t-il? Ce qui se passe toujours en pareil cas ; je veux dire devant un fait nouveau, même chez les savants. On se disputa. Pour Virchow — le plus grand médecin allemand du XIX[e] siècle — les os en question n'étaient que des pièces pathologiques et la forme spéciale du crâne était due au rachitisme. Un Anglais, Barnard, penchait pour les restes d'un sujet dégénéré, l'aplatissement de sa voûte crânienne expliquant l'atrophie cérébrale. Quelqu'un dit encore : « C'est le crâne d'un Cosaque en retraite devant les armées de Napoléon et blessé en 1814... »

La suite? Non. Ce journal n'est pas un cours et je n'y mets que ce qui me plaît. Par exemple, ceci : le mot paléontologie fut créé par Serre en 1853.

« Le musicien du dimanche. »

31 juillet 1957. — Alexandre Porphyriewitch Borodine, dont il va être ici question, naquit à Saint-Pétersbourg le 31 octobre 1834 ; il était le fils naturel du prince Gedeanow.

Dès l'âge de douze ans, il se sentait attiré par les sciences. A seize, il entre à l'Académie de médecine et de chirurgie et, un peu plus tard, fréquente le service du Professeur Zizine. Nommé docteur en médecine, il part pour l'étranger. A Heidelberg, il travaille trois ans dans le laboratoire d'Erlenmayer et, là, rencontre le célèbre chimiste Mendeleïeff. Revenu en Russie, il est nommé assistant puis professeur de chimie organique. En même temps, il poursuit des recherches personnelles, met au point un *nitromètre*. Peu après un voyage scientifique à Anvers (1885), il meurt subitement.

Vie simple, unie? Non, vie au contraire déchirée car ce chimiste de talent n'avait pu rester fidèle à son métier qu'en renonçant à sa passion : la musique.

Jeune encore, des amis l'avaient engagé à écrire un quintette. Il l'eût fait volontiers mais, finalement, avait rejeté l'offre : « Je serais honteux vis-à-vis de Zizine qui m'a dit un jour : « Vous avez tort de chasser deux lièvres à la fois... »

Pendant son service militaire, il avait rencontré Moussorgski qui était officier. Un jour, l'auteur de *Boris Goudounov*, des *Tableaux d'une Exposition*, renonce à l'armée pour suivre sa vocation. Cet acte d'indépendance emplit Borodine d'effroi mais aussi d'admiration. Devait-il suivre cet exemple? Un instant, il le croit. Alors, sur le conseil de Balakirem, il commence sa *Première Symphonie* (en si bémol majeur) ; il

songe à un opéra qui s'appellerait *le Prince Igor*. Mais, bientôt, il se reprend et ne veut plus donner à l'art qu'un « couple d'heures par jour ». Lutte intérieure épuisante. Tantôt, il se désole de ne pas avoir le temps de composer davantage : « Il ne me reste plus qu'à écrire le mot fatalité en grec sur un mur, puis à me calmer », tantôt, il affirme que ses occupations médicales suffisent à le rendre heureux : « J'aime ma profession et ma science. J'aime l'Académie et mes élèves... »

Écrit-il, il cache ses compositions. Quand, après l'exécution du *Chant d'Igor*, le public sait qu'il travaille à un livret d'opéra, il se désole : « Je me trouve, dit-il, dans la situation d'une fille qui a perdu son innocence. »

Ce sera ainsi toute sa vie ou du moins jusqu'en 1880, date à laquelle il cessera tout à fait de créer. Le lui reprochait-on, il s'excusait : « Je ne suis, je ne veux être qu'un « musicien du dimanche ». Voilà pourquoi son œuvre est si peu abondante. Négligence, avaient prétendu certains de ses contemporains. Nous savons maintenant qu'il s'agissait d'un drame. En cet homme doux, bon, naïf, la notion du devoir primait les autres. Sa carrière scientifique était son devoir. L'art? Non.

« La grille en fer forgé qui entoure son mausolée porte ses initiales en un cartouche entouré de couronnes : sur la première, sont inscrites les formules des corps étudiés par le chimiste ; sur la seconde quelques thèmes extraits d'œuvres du musicien... Symbole. » Ces derniers mots sont du Dr Georges Laurent, auteur de l'article que j'ai lu aujourd'hui et où j'ai puisé ma documentation.

Vie de Borodine ; elle m'émeut sans doute plus que beaucoup d'autres car j'y retrouve ce qui est en moi. Je suis de ces biologistes qui peuvent oublier leurs cornues pour rêver à ce qui palpite au-delà du laboratoire... et qui souffrent de ces moments d'évasion puisqu'ils les volent à leur Science.

La chèvre, la carte et le yaourt.

9 novembre 1957. — Semaine des Intellectuels catholiques. La grande salle de la Mutualité est heureusement pleine. « Plusieurs milliers de personnes », dit, en se frottant les mains, le chanoine Berrar qui, depuis notre dernière rencontre, a été promu curé de Saint-Germain-des-Prés. « *L'homme peut-il modifier l'homme?* » Trois conférenciers vont avoir à traiter ce thème ; je suis l'un d'eux. La séance commence par une projection du film de Jean Rostand et de Nicole Védrès : *Aux frontières de l'Homme*. Sur une musique parfaitement adaptée, passent devant nous des images, amusantes ou déconcertantes, mais toutes très belles. Les dernières, qui évoquent

les voyages interplanétaires, sont même d'une curieuse actualité. Les commentaires, de Jean Rostand, ne contiennent, bien entendu, aucune erreur. Mais, trop souvent, ils sont marqués au coin d'un optimisme que je ne partage guère. Ainsi, la voix proclame : « 1910, parthénogenèse artificielle chez la grenouille ; 1939, parthénogenèse chez la lapine. » Ici, un moment d'arrêt, puis la reprise : « 2000, parthénogenèse chez la femme. » Je reconnais que la phrase est interrogative. Mais elle l'est à peine. On devine que celui qui parle, non seulement, tient la chose pour possible mais encore la souhaite. Or, je ne souhaite pas, pour ma part, de voir naître des enfants sans père. Je crois que si j'étais puissant, ma politique serait celle du génie Ituriel, lorsque Babouc lui eut rendu compte de sa mission. Ituriel décide de ne point corriger Persépolis. « Laisser aller le monde comme il va, dit-il, car, si tout n'est pas bien, tout est passable. » La façon adoptée par la nature pour l'enfantement des femmes n'est point parfaite, c'est entendu, mais je doute que les initiatives humaines, si pondérées soient-elles, apportent ici beaucoup de progrès.

La projection terminée, place est faite au théâtre ou, plus exactement, aux conférenciers. Je parle le premier et conclus en demandant la création, comme le voulait Carrel, d'une sorte de *Conseil des Sages* dont le rôle serait de résoudre, au nom de tous, les problèmes moraux délicats. Mon succès, si je peux parler de succès, m'a paru tenir aux anecdotes que j'avais contées chemin faisant. Ainsi, j'avais cité deux vers pour illustrer l'image héraclitéenne selon laquelle nous changeons :

Et Lisette qui n'est plus elle
Disait que je n'étais plus moi...

A l'entracte, j'ai eu la surprise d'entendre une personne me demander qui en était l'auteur... Ce n'était, pourtant, que deux très petits vers... Comme il est vrai que la moindre graine, jetée en l'air, peut donner un fruit !

Le R. P. Leroy est venu après moi. Il m'avait fait part, auparavant, de ses hésitations. Devait-il, ou non, en parler? C'est-à-dire? Des canards, bien sûr ! Finalement il en a parlé, et longuement. Ce qui est bien car, enfin, ce grand auditoire n'était-il pas venu surtout pour découvrir un des expérimentateurs les plus marquants de cette année? Du R. P. Riquet, qui lui succédait, j'étais surtout curieux d'entendre l'envolée sur l'insémination artificielle qu'il nous avait promise. Mais elle n'est pas venue. Le prédicateur de Notre-Dame avait sans doute, lui aussi, réfléchi. Conclusions de ces débats :

elles ont été tirées par le Dr Biot et étaient d'une sagesse très lyonnaise.

A la sortie, une dame vient vers moi, se présente et me demande si j'accepterais de parler, à un thé organisé par elle, de la « féminité ». Je m'étonne :

— Suis-je vraiment, madame, l'homme qu'il faut pour traiter un pareil sujet?

— Je le pense, répond-elle avec calme. Par sa nature et son éducation, la femme est profondément différente de l'homme. Mais la vie la conduit à présent à exercer à peu près les activités de celui-ci. D'où un grand changement de « milieu » qui risque de l'altérer profondément. J'aimerais qu'un biologiste comme vous nous dise si cette influence nocive du milieu peut être au moins atténuée. Que faire, pour laisser à la femme sa grâce, son charme, son prix?

Je m'incline — car l'idée me paraît, en somme, non dénuée d'intérêt — et promets — vaguement — mon concours.

... La réunion organisée par le C.C.I.F. avait eu lieu l'après-midi. Après dîner, j'assiste, cette fois comme auditeur, à une conférence donnée dans le cadre de l'Institut océanographique. Orateur : le Dr Maurice Fontaine, professeur au Muséum. Sujet : *Quelques applications pratiques de l'Aquariologie marine*. Ce n'est pas là un sujet pour moi. Si je suis venu l'entendre, c'est que j'ai beaucoup d'affection pour celui qui parle et aussi que, dans quelques semaines, je prendrai moi-même la parole dans cet amphithéâtre. J'ai tenu à reconnaître le lieu. Ce que je vois, ce que j'entends, d'ailleurs, est intéressant. Me voilà presque savant en matière de pêche aux thons !

Après la conférence, le Professeur Fontaine m'emmène, avec quelques amis, dans un café du boulevard Saint-Michel. Il y a parmi nous — ce qui me ravit — la fille du Professeur Portier. J'aime beaucoup ce vieil homme qui, voici plus de cinquante années, découvrit, avec Charles Richet, l'anaphylaxie. L'expérience-clef eut lieu sur un chien qui s'appelait Neptune. Elle fut d'abord consignée dans un petit carnet à couverture rouge que le Professeur Portier me fit l'honneur, un jour, de me montrer. Voilà une pièce unique ! Je demande au Professeur Fontaine comment va le savant dont il fut l'un des élèves préférés. J'ajoute : « Comme il doit être âgé maintenant ! »

— Quatre-vingt-dix ans, mais son esprit reste si jeune. Encore récemment, il a bien voulu faire un cours dans mon service et il a beaucoup amusé les auditeurs par ses petites histoires.

— Rapportez-moi l'une d'elles...

— Je n'ai pas son talent.
— Nous écoutons.
— Alors, je vous raconterai celle-ci. Le Professeur Portier se trouvait en croisière sur le yacht du prince Albert de Monaco. Un après-midi, il s'était endormi. Soudain, il se réveille et se rend compte que, s'il s'est réveillé, c'est que le bateau s'est arrêté. Il se lève, monte sur le pont, demande au capitaine la raison de cet arrêt.
« — C'est à cause de votre chèvre !
« — De ma chèvre?
« — Oui, elle a mangé la carte marine et, dans ce fjord (car la croisière avait lieu en Norvège), je ne sais plus comment me diriger.
— Mais pourquoi y avait-il une chèvre à bord?
Le Professeur Fontaine avait attendu, souriant, que je pose cette question.
— Ah ! voilà ! reprend-il ; tout est là. Eh bien ! sachez que, si une chèvre se trouvait à bord, c'est que le Prince de Monaco, fidèle aux principes que venait d'édicter Metchnikoff, tenait à prendre, chaque jour, un petit pot de yaourt. Il avait demandé au Professeur Portier de trouver une chèvre, de la faire monter sur le bateau et de préparer lui-même le yaourt en question. Besogne, du reste, qui ennuyait fort celui qui en était chargé car lui détestait le lait caillé et pourtant il devait en prendre pour ne point résister aux conseils pressants, pour ne pas dire autoritaires, du souverain.

Le champ d'osier.

11 décembre 1957. — J'allais au laboratoire quand, dans la rue déserte, je croisai une jeune femme qui portait, dans un panier, deux plants d'osier. Aussitôt, je cessai d'appartenir au présent et me sentis, comme Proust, emporté dans un passé que je croyais perdu.

A la mort de mon père, en octobre 1915, ma mère était venue habiter Nantes. L'année suivante — j'avais cinq ans — je la rejoignais. C'était la guerre ; c'était aussi une demi-pauvreté et les plaisirs, dans la maison familiale, étaient rares. L'après-midi du jeudi, quand le temps le permettait, ma mère m'emmenait en promenade sur les bords de la Loire. Le trajet que nous suivions était toujours le même ; il ne pouvait me réserver aucune surprise mais, tel qu'il était, je l'aimais. Longeant le bras nord du fleuve, nous passions d'abord devant une usine où l'on fabriquait des obus. Du chemin, on percevait le ronflement des machines ; le long d'un mur, se rouillaient des toiles et des tringles. Je regardais, j'écoutais, j'essayais de comprendre. Avant de reprendre notre route — et

toujours sans rien pouvoir discerner du mystérieux travail qui se faisait dans les bâtiments — je m'emparais d'un bout de ferraille et l'emmenais avec moi. A quoi servirait-il? A rien. Je le savais, mais tout, de la guerre, me paraissait obscur ; ce morceau, au moins, était chose concrète. Plus loin, les maisons se faisaient plus rares et nous nous trouvions presque à la campagne. Sur notre droite, le fleuve, rendu majestueux par sa largeur et ses eaux claires, glissait rapidement. Nous passions sous deux grands ponts de chemin de fer. Avant le second, dit Pont de la Vendée, nous croisions presque toujours un autre promeneur qui était l'évêque de Nantes : Mgr Le Fer de la Motte. L'homme, grand, noble, distingué, était étrangement beau. Le violet de sa soutane en imposait à mes yeux d'enfant. Ce n'était pas un dieu ; ce n'était pas non plus un homme comme les autres. Le prélat passait près de nous, absorbé dans la lecture d'un bréviaire. Arrivé à sa hauteur, nous nous taisions, ma mère et moi... Comme je me sentais petit auprès de ce ministre de Dieu. Plus loin était un champ d'osiers. Il exerçait sur moi une sorte de fascination. Les rameaux dénudés, leur aspect jaune et lisse, leurs bouquets émergeant d'un sol noir... Il y avait en cela quelque chose de triste et aussi d'attirant. Je demandais la permission de cueillir une tige. « Fais vite, disait ma mère, car ce n'est pas permis et nous pourrions avoir des ennuis ! » Je me pressais donc mais l'osier est difficile à rompre et je m'écorchais les doigts. C'était, cette tige, avec le morceau de fer, un trophée que je tenais à rapporter. Quelquefois aussi, je glissais dans mes poches des fragments d'écorce pris sur un vieux chêne rabougri et qu'on nomme, dans le pays, émonde. Ma mère faisait des décoctions de cette écorce et l'utilisait pour soigner les engelures.

La Loire laissée derrière nous, nous gagnions une banlieue de Nantes qui s'appelle Doulon. Dans une petite maison, le long d'une rue où il ne passait pour ainsi dire personne, vivaient une vieille tante et son perroquet. Celui-ci s'appelait Jaco, comme celui de Jacques Bainville, mais il parlait moins ; sans doute parce que, dans ce lieu retiré, il n'avait ni nouvelle à apprendre, ni jugement à porter. La vieille dame était aimable, mais elle s'entretenait avec ma mère de problèmes si différents des miens que je ne tardais jamais, après avoir bâillé, à disparaître dans le jardinet. Pauvre petit jardin ! Au moment où j'aimerais parler de lui, je ne me rappelle que l'inquiétant silence qui y régnait. Sur la terre grasse, jonchant de courtes allées abandonnées à la sauvage nature, des feuilles mortes. J'errais, inoccupé et mélancolique. Pour rentrer chez nous, nous prenions le tramway. C'était l'heure où les lampes

s'allument. Nous distinguions à peine leurs feux, voilés par le brouillard.

La promenade était finie. Ma mère, exigeante et sévère, jetait un dernier coup d'œil sur les devoirs faits, m'obligeait, une fois encore, à réciter mes leçons. Seulement après, dans la chambre de mon frère aîné, j'avais le droit de lire mes journaux d'enfant : minces fascicules des *Livres roses pour la Jeunesse, le Petit Illustré* ou *Mon Journal.* J'étais assis devant un feu de bois et y brûlais mes jambes. A nouveau, le silence m'environnait. Voilà comment on fait, d'un bambin, un homme porté à la méditation.

Notre appartement, au second étage, n'était séparé de mon lycée que par une rue. Lors de mon arrivée à Nantes, le mouvement de cette rue me sembla presque incroyable. Surprise quand, par une belle journée, je vis qu'une eau claire et abondante fuyait le long des caniveaux : je croyais que l'eau courante n'était donnée que par la pluie. J'appris bientôt à connaître les boutiques qui nous faisaient vis-à-vis. Il y avait un coiffeur, un tailleur, un épicier, un « Espagnol » chargé de vendre des primeurs et Mlle Beurier qui vendait des parapluies. Sur la chaussée, il y avait peu d'autos mais des attelages ; le fer des chevaux, celui des roues des voitures résonaient sur le pavé. Souvent, très souvent, il y avait aussi des convois mortuaires. Beaucoup de soldats morts dans un hôpital de Nantes passaient obligatoirement sous nos fenêtres pour aller de l'église au cimetière. Le cercueil reposait sur un caisson d'artillerie, lui-même couvert d'un drapeau tricolore. Les bêtes qui traînaient le caisson étaient montées par des soldats casqués et vêtus de bleu horizon. Elles avançaient lentement. Le cortège qui suivait, était, le plus souvent, petit. Je regardais, attristé. Encore la guerre... J'étais très jeune, très candide (je le suis resté). Un jour, je demandais à ma mère, alors que nous venions de croiser un homme à face sinistre : « Tu crois que ce monsieur a une âme? »

Mon premier maître, au lycée, fut une dame et elle s'appelait précisément Mme Lemaître. Elle m'apprit à faire, avec des brins de laine, ces petites figurines qui avaient, alors, grand succès et qu'on appelait Nénette et Rintintin. Puis vint, dans la classe supérieure, Mlle Homery ; elle était douce et indulgente. J'ai su, plus tard, qu'elle était une amie de Malègue, l'auteur célèbre de *Augustin ou le Maître est là.* C'est même à elle que Malègue dut de rencontrer Mlle Pouzin, médecin des Hôpitaux, qui allait devenir sa femme. Après Mlle Homery, il y eut Mme Cordelier dont j'aimais le beau visage. Après, le relais fut pris par des professeurs de l'autre sexe...

Parfois, le jeudi ou le dimanche, s'il nous arrivait pour une fois de délaisser la classique promenade dont j'ai parlé, nous allions, ma mère et moi, sur le port. Les odeurs fortes qui venaient de l'eau (déjà saumâtre) et des caisses que déchargeaient des prisonniers allemands me tournaient un peu la tête. Des grues, qui me paraissaient gigantesques, passaient leurs filins au-dessus de moi, ce qui provoquait en même temps ma terreur et ma joie. Aux grincements des grues se mêlaient des cris et des jurons. « Partons, disait ma mère. » Mais je voulais rester encore. Au bord de cette vie bruyante et animée, ma curiosité, assoupie par la vie quotidienne, reprenait son élan. Nantes, Nantes, ma ville... Voilà les premiers souvenirs que tu me laisses...

En 1908, quand Messine fut détruite par un tremblement de terre, Metchnikoff, qui avait découvert dans cette ville le phénomène de la phagocytose, écrivit ces lignes : « On dit que Messine sera reconstruite au même endroit mais d'une manière toute différente. Les maisons seront bâties avec des matériaux légers, elles seront basses et les rues seront larges. Cette ville sera une nouvelle Messine, pas « la mienne », pas celle à laquelle sont liés pour moi tant de chers souvenirs... » Que de fois, je les ai évoquées, quand Nantes, en septembre 1943, fut écrasée sous les bombes...

Nantes, depuis, a été reconstruite, mais les rues, les places, les magasins ne sont plus pour la plupart ceux que j'ai connus. Les lieux, innombrables, où était né pour moi un souvenir, ont changé de visage. Des bras de la Loire ont été bouchés, le cours de l'Erdre a été dévié, la voie ferrée qui, autrefois, traversait le cœur de la cité, disparaît maintenant dans un tunnel... C'est mieux? Sans doute mais, comme Metchnikoff, il n'est pas rare que je regrette « ma » ville. Baudelaire avait raison :

« La forme d'une ville change plus vite, hélas ! que le cœur d'un mortel ! »

Les phagogytes dans une usine.

19 décembre 1957. — Il y eut l'*Université populaire* qui, m'a-t-on dit, n'a pas donné les résultats espérés. Maintenant existe l'*Université à l'usine*, organisation fondée, dirigée, animée par M. Louis Chantal. Son but : apporter aux ouvriers, sur le lieu même de leur travail, les renseignements qu'ils désirent sur un sujet d'actualité et aussi d'un intérêt général. Le sujet, une fois choisi par des délégués, est transmis à M. Chantal qui s'ingénie à trouver, sur-le-champ, le spécialiste idoine. Plusieurs conférences ont déjà eu lieu dans des établissements divers ; telles les suivantes : *Le métier de comé-*

dien, par Jean-Louis Barrault; *Qu'est-ce que la vie*, par les Professeurs Chauvin et Grassé; *L'application pacifique de l'énergie atomique*, par le Professeur Francis Perrin; *Comment naissent les hommes*, par Jean Rostand; *Comment lire un tableau*, par René Huyghe; *La vie tumultueuse des volcans*, par Haroun Tazieff... Sujets magnifiques, on le voit, et orateurs de talent. Avouons que nos ouvriers, servis gratuitement, sont gâtés.

... Mon tour est venu de prendre la parole dans ce cycle. A cinq heures, M. Chantal accompagné de M. Sourdin, adjoint au chef du personnel de « la Précision mécanique », vient me chercher au laboratoire et il m'emmène dans le quartier de la Glacière. L'usine, immense et de réputation mondiale, spécialisée dans la fabrication d'appareils de métrologie, groupe 1 300 ouvriers. Combien, parmi eux, auront la curiosité de se déplacer pour m'entendre sur le thème : *Quand on se coupe la peau du doigt*? On imagine que, par ce titre, j'ai voulu indiquer que je passerais en revue les différents moyens de défense : phagocytes et anticorps, dont dispose notre organisme pour détruire les microbes qui souillent les blessures. Naturellement, je parlerai aussi des sulfamides et des antibiotiques.

Mon exposé a lieu dans ce qui sert habituellement de cantine. Aux murs, des tableaux noirs où les menus sont annoncés et deux grandes affiches en couleur où l'artiste — un ouvrier — a annoncé, avec esprit, la nature de mon propos. Sur l'une, particulièrement amusante, un charmant petit gnome (sans doute un antibiotique) assène un grand coup de maillet sur la tête d'un petit être verdâtre (un microbe) qui se tord de douleur. Partout, des tables et des chaises. Un arrière-plan d'assiettes et de verres.

Naturellement, quand je monte sur l'estrade, je n'ai point devant moi les 1 300 ouvriers qui avaient été conviés mais l'auditoire est néanmoins serré. Il sera, aussi, merveilleusement attentif. Silence profond, regards tendus. Plaisir apporté par ce public fait, en majorité, d'hommes mais de tous âges et de toute qualité, des chefs d'atelier aux plus modestes ajusteurs. J'éprouve, dès le premier instant, que l'on me suit, que les problèmes traités intéressent. En est-il toujours de même dans les amphithéâtres de la Sorbonne? Des étudiants pourraient prendre ici une leçon de savoir-vivre... Mon discours achevé, le chef du personnel qui a présidé la séance déclare ouverte la discussion. Dix, vingt bras se lèvent.

— Que penser du B.C.G.?

— Doit-on se faire vacciner contre la poliomyélite?

— Rapports entre toxines et virus...

— Que vaut le traitement par le bactériophage?
— Dangers présentés par la sérothérapie?
— Qu'appelle-t-on accoutumance des microbes à un antibiotique? Etc...

La conférence avait eu lieu à 18 h. 15. Quand je pars, ravi de ce premier contact avec un monde que je connaissais mal, il est 20 heures passées...

C'est le chauffeur du directeur de l'usine, M. Langendorf, qui a été chargé de me reconduire chez moi. Il est curieusement bavard et me parle sans arrêt de ses chiens, de ses chats, de ses vacances... Finalement, sa faconde m'amuse et je lui demande :

— Quel est votre nom?
— Zammit.
— Vous êtes né à l'île de Malte?
— Non, mais mon grand-père y est né... Comment le savez-vous?
— Parce que votre nom est célèbre.
— Non?
— Mais si, du moins pour les bactériologistes...

A la fin du siècle dernier, les troupes britanniques qui étaient en garnison à Malte payaient un lourd tribut à une fièvre particulière par son allure ondulante et qu'on appelait méditerranéenne ou, tout simplement, fièvre de Malte. La cause de cette maladie — un microbe — avait été découverte en 1887 par un Anglais, Bruce, mais ce qui restait ignoré était son mode de propagation. Pour le savoir, une commission d'études avait été créée en 1904. De cette commission faisaient partie Bruce, le découvreur du germe pathogène, et aussi un médecin local : le Dr Thémistocle Zammit, bactériologiste, archéologue et humaniste (quand, en 1920, il fut nommé recteur de l'Université de Malte, il écrivit son discours inaugural en vers latins !).

On entreprit d'abord des recherches sur des singes et des macaques en provenance des Indes. En juin 1905, le recrutement en singes devint déficient. Fallait-il abandonner les recherches qui, du reste, n'avaient jusqu'ici donné aucun résultat? On le craignait quand Zammit eut l'idée de recourir à des chèvres, animaux nombreux, comme on le sait, dans l'île de Malte.

En bon technicien, avant d'inoculer des chèvres, il voulut s'assurer que le sérum de ces animaux ne contenait aucun anticorps naturel à l'égard du microbe de Bruce. En d'autres termes, il fit une réaction d'agglutination. Elle se montra positive à un point tel que le doute n'était pas permis. Ces chèvres, en bonne santé apparente, recélaient certainement

en elles le microbe pathogène (pathogène pour l'homme mais non pour l'animal). Zammit le chercha dans le sang même. Il le trouva. Il le chercha dans le lait. Il le trouva encore.

Cette fois, la solution du problème était dévoilée : l'énigme de la fièvre de Malte était résolue : la maladie se contractait par ingestion de lait frais de chèvre ou de fromages frais contaminés.

Mesure préventive. Elle était simple : stériliser le lait avant emploi ou n'absorber que du lait concentré.

Mesure simple sans doute mais, pour la prendre, il fallait d'abord *savoir*, et dans le cas présent, c'est le Dr Zammit qui avait su le premier.

ALBERT DELAUNAY.

L'apport de l'histoire des civilisations

I

L'HISTOIRE A LA CROISÉE DES CHEMINS

Je crois que l'histoire des civilisations, comme l'Histoire tout court, se trouve à une croisée des chemins. Il lui faut, qu'elle le veuille ou non, s'assimiler toutes les découvertes que les diverses sciences sociales, de naissance plus ou moins récente, viennent de faire dans le domaine inépuisable de la vie des hommes. Tâche difficile mais urgente, car c'est seulement si elle poursuit fermement cette route, où déjà elle chemine, que l'histoire pourra servir, au premier rang, à l'intelligence du monde actuel.

Dans cette ligne, puis-je indiquer le plan de travail qui me paraîtrait s'imposer si, par le plus grand des hasards, j'avais à écrire, sous ma propre responsabilité, *A Study of History*, ou tel vaste et interminable ouvrage sur *la* et *les* civilisations?

Première tâche, négative mais nécessaire : rompre aussitôt avec certaines habitudes, au demeurant bonnes ou mauvaises, dont à mon sens il est indispensable de se déprendre au départ, même si c'est pour y revenir ; seconde tâche, rechercher une définition de la civilisation, la moins mauvaise, entendez la plus commode, la plus aisée à manier pour poursuivre au mieux notre travail ; troisième tâche, vérifier l'ampleur du domaine des civilisations en convoquant, à cet effet, outre l'historien, tous les spécialistes des sciences de l'homme ; enfin, en guise de conclusion, proposer des tâches précises...

SACRIFICES NÉCESSAIRES

Renoncer au départ à certains langages : ainsi, ne plus parler d'une civilisation comme d'un être, ou d'un organisme, ou d'un personnage ou d'un corps, même historique. Ne plus dire qu'elle naît, se développe et meurt, ce qui revient à lui prêter une destinée humaine, linéaire, simple. J'aime mieux, malgré ses imperfections, aux yeux d'un historien s'entend, en

revenir aux méditations de Georges Gurvitch à propos de la société globale du Moyen Age occidental, par exemple, ou à propos de notre société actuelle. Il voit l'avenir de l'une ou de l'autre hésitant entre plusieurs destins possibles, fort différents, et c'est là je crois une opinion raisonnable selon la multiplicité même de la vie : l'avenir n'est pas une route unique. Donc, renoncer au linéaire. Ne pas croire non plus qu'une civilisation, parce qu'originale, est un monde fermé, indépendant, comme si chacune d'elles représentait une île au milieu d'un océan, alors que leurs convergences, leurs dialogues sont essentiels, que, de plus en plus, elles partagent toutes ou presque toutes un riche fonds commun. « *La* civilisation, disait Margaret Mead (dans le sens même du mot de Mauss que j'ai cité), c'est ce que l'homme, désormais, ne pourra plus oublier », le langage, l'alphabet, la numération, la règle de trois, le feu, voire le nombre fonction, la vapeur, etc. ; au total les bases aujourd'hui communes, impersonnelles, de toute culture particulière d'un certain niveau.

Je renoncerais pareillement à utiliser toute explication cyclique du destin des civilisations ou des cultures, au vrai toute traduction de la phrase habituelle, si insistante : elles naissent, elles vivent, elles meurent. Seraient ainsi rejetés aussi bien les trois âges de Vico (âge divin, âge des héros, âge humain) que les trois âges d'Auguste Comte (théologique, métaphysique, positiviste), les deux phases de Spencer (contrainte, puis liberté), les deux solidarités successives de Durckheim (l'extérieure, l'intérieure), les étapes de la coordination croissante de Waxweiler, les étapes économiques d'Hildebrand, de Frédéric List ou de Bücher, les densités croissantes de Levasseur et de Ratzel, enfin la chaîne de Karl Marx : sociétés primitives, esclavagisme, féodalisme, capitalisme, socialisme... Non sans regrets parfois, et quitte à y revenir, car je ne prétends pas condamner en bloc toutes ces explications, ni même le principe de l'explication, du modèle ou du cycle, fort utile au contraire à mon sens, mais cette exclusion, au départ, vaut comme une précaution nécessaire.

Pour clore le chapitre des exclusions, où bien entendu figurent les schémas de Spengler et de Toynbee, je rejette aussi les listes étroites de civilisations que l'on nous propose. Je crois, en effet, que la recherche, pour être fructueuse, doit tout saisir, aller des cultures les plus modestes aux *major civilizations*, et surtout que ces *major civilizations* sont à diviser en sous-civilisations et celles-ci en éléments plus menus encore. D'un mot, ménageons les possibilités d'une micro-histoire et d'une histoire d'ouverture traditionnelle. Il serait

d'un grand intérêt de savoir jusqu'à quel élément on peut parvenir au bas de l'échelle. A mi-étage, en tout cas, je pense, aujourd'hui surtout, que les États, les peuples, les nations tendent à avoir leur civilisation propre, quelle que soit, par ailleurs, l'uniformisation des techniques. Il y a, qu'on lui donne l'étiquette que l'on voudra, une civilisation française, une allemande, une italienne, une anglaise, chacune avec ses couleurs et contradictions internes. Les étudier toutes sous le vocable général de civilisation occidentale me paraît par trop simple. Nietzsche prétendait que depuis la civilisation grecque il n'y avait eu, de toute évidence, d'autre civilisation que la française. « Cela ne souffre pas d'objection. » Affirmation éminemment discutable, je le veux bien, mais qu'il est amusant de rapprocher du fait que la civilisation française n'existe pas dans la classification de Toynbee...

L'idée de Marc Bloch, que je ne crois pas trahir, était, d'une part, de replacer la civilisation française dans son cadre européen ; de l'autre, de décomposer cette France en Frances particulières, car notre pays, comme tel autre, est une constellation de civilisations vivaces, bien qu'à faible rayon. L'important serait, en dernière analyse, de voir la liaison de ces éléments, du plus petit au plus vaste, de comprendre comment ils s'imbriquent, se commandent, sont commandés, comment ils souffrent ensemble, ou à contretemps, comment ils prospèrent, ou non (à condition qu'il y ait des critères indubitables de pareilles prospérités).

CRITÈRES A RETENIR

Le terrain déblayé, nous poserions la question : qu'est-ce qu'une civilisation?

Je ne connais qu'une bonne définition, bonne, c'est-à-dire aisément utilisable pour l'observation, suffisamment dégagée de tout jugement de valeur. Elle se trouve, au gré du chercheur, soit dans l'enseignement de tel ou tel anthropologue, soit dans tel rapport de Marcel Mauss, à qui je l'ai empruntée, hier, sans avoir ensuite à m'en repentir.

Les aires culturelles.

Une civilisation, c'est tout d'abord un espace, une « aire culturelle », disent les anthropologues, un logement. A l'intérieur du logement, plus ou moins vaste mais jamais très étroit, imaginez une masse très diverse de « biens », de traits culturels, aussi bien la forme, le matériau des maisons, leur toit, que tel art de la flèche empennée, qu'un dialecte ou un

groupe de dialectes, que des goûts culinaires, une technique particulière, une façon de croire, une façon d'aimer, ou bien encore la boussole, le papier, la presse de l'imprimeur. C'est le groupement régulier, la fréquence de certains traits, l'ubiquité de ceux-ci dans une aire précise, qui sont les premiers signes d'une cohérence culturelle. Si à cette cohérence dans l'espace s'ajoute une permanence dans le temps, j'appelle civilisation ou culture l'ensemble, le « total » du répertoire. Ce « total » est la « forme » de la civilisation ainsi reconnue.

Bien entendu, l'aire culturelle relève de la géographie, beaucoup plus que ne le pensent les anthropologues. Cette aire, en outre, aura son centre, son « noyau », ses frontières, ses marges. Et c'est à la marge que l'on trouve, le plus souvent, les traits, phénomènes ou tensions les plus caractéristiques. Parfois ces frontières et l'aire qu'elles enserrent seront immenses. « Ainsi, quant à nous, écrivait Marcel Mauss, nous enseignons depuis longtemps qu'il est possible de croire à l'existence fort ancienne d'une civilisation de toutes les rives et de toutes les îles du Pacifique... En effet, il y a dans ce domaine de nombreuses coïncidences... » De nombreuses variations aussi, d'où la nécessité de diviser ensuite l'énorme région, d'en analyser les oppositions, les nuances, d'en marquer les axes, les « crêtes »... Mais l'exemple du Pacifique ne saurait être analysé de façon convenable, ici, ni tel autre exemple de moindre extension. L'intéressant, c'est qu'une aire groupe toujours plusieurs sociétés ou groupes sociaux. D'où la nécessité, je le répète, d'être attentif, si possible, à la plus petite unité culturelle. Combien, ici ou là, exige-t-elle d'espace, d'hommes, de groupes sociaux différents, quel est son minimum vital?

Les emprunts.

Tous ces biens culturels, micro-éléments de la civilisation, ne cessent de voyager (par là ils se distinguent des phénomènes sociaux ordinaires) : tour à tour, simultanément, les civilisations les exportent ou les empruntent. Celles-ci sont gloutonnes, celles-là prodigues. Et cette vaste circulation ne s'interrompt jamais. Certains éléments culturels sont même contagieux, ainsi la science moderne, ainsi la technique moderne, bien que toutes les civilisations ne soient pas pareillement ouvertes à des échanges de cet ordre. Reste à savoir si, comme le suggère P. Sorokin, les emprunts de biens spirituels se révèlent plus rapides encore que ceux des techniques. J'en doute.

Les refus.

Mais tous les échanges ne vont pas de soi : il y a, en effet, des refus d'emprunter, soit une forme de penser, ou de croire, ou de vivre, soit un simple instrument de travail. Certains de ces refus s'accompagnent même d'une conscience, d'une lucidité aiguë, si d'autres sont aveugles, comme déterminés par des seuils ou des verrous qui interdisent les passages... Chaque fois, bien entendu, ces refus, et d'autant plus qu'ils sont conscients, répétés, affirmés prennent une valeur singulière. Toute civilisation, en pareil cas, aboutit à son choix décisif ; par ce choix elle s'affirme, se révèle. Les phénomènes de « diffusion », si peu prisés par Toynbee, me paraissent ainsi une des meilleures pierres de touche pour qui veut juger de la vitalité et de l'originalité d'une civilisation.

Bref, dans la définition que nous empruntons, s'affirme un triple jeu : l'aire culturelle, avec ses frontières ; l'emprunt ; le refus. Chacun de ces jeux ouvre des possibilités.

Possibilités ouvertes à la recherche par ce triple jeu.

L'étude des aires culturelles et de leurs frontières se révélera sur un exemple concret, la double frontière du Rhin et du Danube. Rome y arrêta jadis sa conquête. Or, *un millénaire plus tard*, c'est au long de la vieille limite que se déchire à peu près l'unité de l'Église : d'un côté l'hostilité de la Réforme, de l'autre la fidélité à Rome, au-delà des puissantes réactions de la Contre-Réforme. D'ailleurs, qui ne sait que les deux fleuves marquent une frontière spirituelle exceptionnelle? Gœthe le sait, quand allant vers l'Italie, il atteint, pour le franchir, le Danube à Ratisbonne. Mme de Staël le sait, quand elle traverse le Rhin...

Second jeu : les emprunts. Des volumes entiers n'en épuiseraient ni l'intérêt, ni l'énorme dossier. La civilisation d'Occident a gagné la planète, elle est devenue la civilisation « sans rivages », elle a prodigué ses dons, bons ou mauvais, ses contraintes, ses chocs. Cependant, jadis, elle avait emprunté sans compter autour d'elle ou loin de chez elle, à l'Islam, ou à la Chine, voire à l'Inde... Dans la France un peu folle de Charles VI arrivaient de la Chine lointaine des T''ang les atours « à cornes », les hennins, les corsages décolletés ; modes évanouies depuis longtemps, en leur lieu d'origine, ces biens fragiles avaient cheminé, un *demi-millénaire* durant, à travers les routes du Vieux Monde pour gagner, au XIVe siècle, l'île de Chypre et la cour brillante des Lusignan. De là, les trafics

vifs de la Méditerranée avaient presque en un instant pris en charge ces voyageurs étranges.

Mais il est des exemples plus proches de nous. Ainsi l'historien sociologue brésilien Gilberto Freyre s'est plu à énumérer tous les emprunts de son pays, entre XVIII[e] et XIX[e] siècle, à l'Europe nourricière. Leur liste est cocasse : la bière anglaise ou hambourgeoise, les vêtements de toile blanche, les dents artificielles, le gaz d'éclairage, le chalet anglais, la vapeur (un bateau à vapeur circule dès 1819 sur les eaux de la baie de San Salvador), plus tard le positivisme, plus tôt les sociétés secrètes (celles-ci, issues de France, avaient transité par l'Espagne et le Portugal, puis par l'habituel relais des îles atlantiques)... Cette histoire n'est pas achevée, bien entendu. Dès 1945, et cette fois à travers toute l'Amérique latine, se répand, venu de France, le message de l'existentialisme, de Sartre ou de Merleau-Ponty. Au vrai, une pensée allemande, mais relancée, diffusée par l'intermédiaire de notre pays. Car celui-ci a encore ses privilèges : la France, dans le jeu compliqué des transferts et échanges culturels, reste un carrefour de choix, comme une nécessité du monde. Cette ouverture du carrefour (les géographes disent « l'isthme ») français est sans doute le signe dominant de notre civilisation. Elle fait encore notre importance et notre gloire. Marie Curie est née à Varsovie, dans cette petite maison de la vieille ville que la fidélité polonaise a su reconstruire ; Modigliani est né à Livourne ; Van Gogh en Hollande ; Picasso nous vient d'Espagne ; Paul Valéry compte des ancêtres génois...

Troisième jeu, le plus révélateur, et qui nous situe en des points précis de l'Histoire : le refus. Ainsi pour la Réforme, cette division profonde, décisive de l'Europe. L'Italie, l'Espagne, la France (celle-ci après de terribles hésitations) disent non à la Réforme, aux Réformes... Et c'est un drame d'une ampleur, d'une profondeur immenses. Il touche au tréfonds des cultures de l'Europe. Autre exemple : en 1453 Constantinople ne veut pas être sauvée par les Latins, ces demi-frères détestés : elle leur préfère encore le Turc. Et là aussi c'est le drame que nous aurions avantage à revoir, ne serait-ce qu'au travers des notes intuitives, « hérétiques » et discutables, mais lumineuses, de l'historien turc Rechid Saffet Atabinen. Si j'avais à choisir un événement pour la bataille spirituelle que réclame une explication nouvelle des civilisations, ce n'est pas l'assassinat de Rome que je retiendrais, mais l'abandon de Constantinople.

Sans vouloir tout construire autour du refus, qui ne pensera que c'est bien de lui qu'il s'agit, dans le cas dramatique du marxisme militant, aujourd'hui? Le monde anglo-saxon lui

dit non, à une grande profondeur. L'Italie, l'Espagne, la France ne lui sont pas hostiles, mais disent non elles aussi, et bien plus qu'à moitié. Ici les niveaux économiques, les structures sociales, le passé récent et ses contingences, ne sont pas seuls en cause ; les cultures jouent leur rôle.

On voit jusqu'où me conduirait ma confiance à l'égard de la « diffusion ». Sans doute, une fois de plus, aux côtés de Claude Lévi-Strauss. N'explique-t-il pas, au hasard d'une polémique, que les civilisations sont, pour lui, autant de joueurs autour d'une table immense, qu'elles relèvent ainsi, d'une certaine façon, de la théorie générale des jeux? Supposez que les joueurs s'aident, se communiquent leurs cartes ou leurs intentions : plus ils seront de connivence, plus facilement l'un d'entre eux aura chance de gagner. L'Occident a profité, entre autres, de sa position au croisement d'innombrables courants culturels. Il a reçu à longueur de siècles et de toutes directions, même de civilisations défuntes, avant d'être capable, à son tour, de donner, de rayonner...

POUR UN DIALOGUE ENTRE L'HISTOIRE ET LES SCIENCES DE L'HOMME

Reconnaître au « culturel » toute son étendue, telle serait notre troisième démarche. L'historien n'y peut suffire. Une « consultation » s'imposerait, qui grouperait l'ensemble des sciences de l'homme, les traditionnelles comme les nouvelles, du philosophe au démographe et au statisticien. Il est, en effet, illusoire de vouloir, à l'allemande, isoler la *culture* de sa base, qui serait la *civilisation*. S'il est absurde de négliger la superstructure, il ne l'est pas moins de négliger, comme si souvent, l'infrastructure. Les civilisations reposent sur terre. Pour risquer une formule rapide, il nous faut, vaille que vaille, obliger à aller d'un même pas aussi bien Toynbee, ou Lucien Febvre d'une part, et, de l'autre, les sociologues, les anthropologues, les économistes, les marxistes eux-mêmes. Le dédain à l'égard de Karl Marx, dans toute cette débauche idéaliste que nous vaut, quasi régulièrement, l'étude des civilisations, quel enfantillage ! En fait, c'est une série de dialogues que nous devons, historiens, engager avec chacun des grands secteurs des sciences de l'homme.

Avec la géographie tout d'abord. Le logement des civilisations, c'est bien autre chose qu'un accident ; s'il comporte un défi, c'est un défi répété, de longue durée. Un soir, aux *Annales*, en 1950, au cours d'une amicale discussion sur le vaste thème de la civilisation, entre Federico Chabod, Pierre

Renouvin, John U. Nef et Lucien Febvre, la géographie fut mise en cause. Au fond de chaque civilisation, Lucien Febvre insistait pour marquer ces liaisons vitales, sans fin répétées, avec le milieu qu'elles créent, ou mieux qu'elles doivent recréer au long de leur destin, ces rapports élémentaires et comme primitifs encore avec les sols, les végétaux, les populations animales, les endémies...

Un même dialogue s'impose avec les démographes : la civilisation est fille du nombre. Comment se peut-il que Toynbee ne s'en inquiète qu'incidemment ? Une poussée démographique peut entraîner, elle entraîne des cassures, des mutations. Une civilisation est au-dessous, ou au-dessus de sa charge normale d'hommes. Tout dépassement tend à produire ces vastes, ces insistantes migrations qui, comme l'ont expliqué les frères Kulischer, courent sans fin sous la peau de l'Histoire.

Dialogue aussi avec la sociologie, avec l'économie, avec la statistique. Contre Lucien Febvre, qu'il me le pardonne, je suis en faveur d'Alfredo Niceforo, même si ses indices sont de mauvaises mesures des civilisations : il n'est guère de mesures parfaites. Je suis en faveur également des « approches » de Georges Gurvitch à l'égard des « sociétés globales », ce *corps* (mais ai-je le droit d'employer ce mot à mon tour ?) des civilisations. Même si ces approches restent encore trop timides à mon gré, comme elles paraissent cerner le réel, si on les compare à l'idéalisme allègre de P. Sorokin ! Tout un débat, en outre, est à reprendre pour décider des rapports entre civilisations et structures ou classes sociales... Je soutiens enfin qu'il n'y a pas de civilisation sans une forte armature politique, sociale et économique qui d'ailleurs infléchit sa vie morale, intellectuelle, dans le bon ou le mauvais sens, et même sa vie religieuse. Au lendemain de 1945, des Français ont répété que nous demeurait, au-delà de la vigueur perdue, le rayonnement intellectuel. Je ne suis pas le seul à être d'un avis contraire. La force ne suffit pas à assurer le rayonnement. Mais tout se tient. Une civilisation réclame aussi force, santé, puissance. Voilà pourquoi, malgré l'admiration que je conserve au livre de Jacob Burckhardt, je pense qu'il est à réécrire, au moins pour une raison essentielle : il faut redonner son, ou ses corps *matériels* à la Renaissance italienne. Une culture ne vit pas d'idées pures. Shepard Bancroft Clough a raison : il faut à toute culture un excédent, un surplus économique. La culture est consommation, voire gaspillage.

BRISER LES FRONTIÈRES ENTRE SPÉCIALISTES

Mais à quels programmes pratiques pourrions-nous songer, par quoi mettre à l'épreuve cet ensemble contestable de précautions, d'exclusives, d'adhésions, par quoi accéder aussi à des vues plus larges et surtout plus solides?

Est-il besoin de le dire, en premier lieu c'est à des programmes sages que je m'attarderais, à des phases courtes de la vie culturelle, à des « conjonctures » culturelles, si l'on peut étendre à ce domaine, comme je le ferais volontiers, l'expression qui, jusqu'ici, ne vaut que pour la vie économique. Je verrais un gros avantage à choisir, pour ces prises de contact, des périodes disposant d'un éclairage minutieux, d'un piquetage chronologique précis. N'ouvrons pas tout de suite, de grâce, le compas des siècles ou des millénaires, même s'il a son utilité ! L'espace chronologique une fois choisi, voir, sans parti pris, comment jouent les uns par rapport aux autres ces secteurs culturels au sens étroit (l'art, la littérature, les sciences, les sentiments religieux...) et les autres, qu'on leur accorde ou non, peu m'importe, la dignité de la « culture » : je veux dire l'économie, la géographie, l'histoire du travail, la technique, les mœurs, etc. Tous ces secteurs de la vie humaine sont étudiés par des spécialistes, ce qui est un bien, mais presque exclusivement par des spécialistes, comme autant de patries particulières à l'abri de solides frontières, ce qui est un mal. Briser ces frontières, il est plus facile de le souhaiter que de le réaliser.

Henri Brunschwig en a donné un bon exemple dans sa thèse sur les origines sociales du romantisme allemand. Il y montre comment la civilisation allemande se renverse, entre XVIIIe et XIXe siècles, tel un énorme sablier. La voici au début « raisonnable », sous le signe de l'*Aufklärung*, de l'intelligence à la française ; puis, la voilà préférant à ce qui a été jusque-là sa règle, préférant l'instinct, l'imagination, le romantisme. L'important est de voir, alors, à travers tous les comportements, à travers toutes les structures sociales et tous les enchaînements économiques, ce qui, à la base, accompagne ce large renversement des valeurs. Ce n'est pas exactement ce qu'a fait, dans un livre célèbre et assurément magnifique, J. Huizinga, lorsqu'il a étudié la fin, l' « automne » du Moyen Age occidental, une « agonie » de civilisation, dira-t-il plus tard. En fait, l'agonie, si agonie il y eut, ne sera pas irrémédiable : elle m'apparaît personnellement, comme une étape, un mo-

ment de la civilisation occidentale. Mais ce que je reproche le plus à J. Huizinga, c'est d'avoir gardé les yeux si haut levés qu'il n'a considéré, obstinément, que le dernier étage du spectacle, le haut du bûcher. Quel malheur qu'il n'ait pas eu à sa disposition ces études démographiques et économiques, aujourd'hui classiques, sur le recul puissant de l'Occident au XVe siècle : elles lui auraient donné la base qui manque à son livre. Car, faut-il le redire, les grands sentiments, les plus hauts et les plus bas d'ailleurs, ne mènent jamais une vie pleinement indépendante.

C'est pourquoi je salue l'admirable troisième partie du dernier grand ouvrage de Lucien Febvre : *la Religion de Rabelais*, où il s'efforce de marquer ce qu'a été l' « outillage mental » de l'époque même de Rabelais, le répertoire des mots, des concepts, des raisonnements, des sensibilités à sa portée. Il s'agit là d'une coupe à l'horizontale. Mais la leçon n'a été donnée qu'au soir d'une longue vie de travail (1942) et Lucien Febvre a toujours pensé qu'il la compléterait un jour, lui donnerait « sa pleine dignité ». Il lui restait, en effet, à détacher cette coupe, cette mise au point, du cas intéressant, mais en soi restreint, de Rabelais, à voir si, en somme, plus tôt ou plus tard, le même niveau avait été, ou non, la règle, enfin, quand, pourquoi, où, dans quelle mesure, il y avait eu modification... Ce niveau intellectuel de la première moitié du XVIe siècle nous paraît, en effet, coincé, si l'on peut dire. Pourquoi en est-il ainsi? L'intelligence, sans doute, porte en elle ses propres explications, ses propres enchaînements, j'en suis bien d'accord, mais peut-être s'éclaire-t-elle aussi, comme le suggère l'œuvre entière de Lucien Febvre, par les inerties de la vie sociale, de la vie économique ou ces inerties particulières de longue durée, si caractéristiques des civilisations elles-mêmes, au XVIe siècle, où tant d'éléments anciens pèsent d'un poids énorme, inconcevable a priori.

La quête systématique des structures.

Voilà comment je procéderais, et avec prudence. Ensuite? Ensuite, viendraient les risques décisifs, nécessaires avec la recherche systématique des structures, de ce qui se maintient, en fait, au-delà des tempêtes du temps court, si l'on veut, au-delà des « bonds et des replis » dont parle A. Toynbee. Logiquement, à propos de cette quête nécessaire des structures, je songerais à construire des modèles, c'est-à-dire des systèmes d'explications liées les unes aux autres. Tout d'abord pour telle civilisation... Ensuite pour telle autre. Rien ne nous assurant, à l'avance, qu'elles admettent toutes

des structures semblables, ou suivent, au long de l'histoire, ce qui reviendrait presque au même, des enchaînements identiques. C'est plutôt le contraire qui serait logique. Georges Gurvitch parle de « l'illusion de la continuité et de la comparabilité entre les types de structure globale (c'est-à-dire, en bref, les civilisations) qui restent, en réalité, irréductibles ». Mais tous les historiens, à ma différence, ne lui donneront pas volontiers raison ou à peu près raison sur ce point.

II

L'HISTOIRE FACE AU PRÉSENT

Au terme de ces analyses nécessaires, de ces prudences et, pourquoi ne pas l'avouer, au terme de ces hésitations, je ne me sens pas le droit de conclure avec beaucoup d'entrain. D'autant qu'il ne s'agit pas de reprendre ce qui vient d'être dit plus ou moins bien. Il nous faut, bel et bien, en ces dernières pages, au risque de contredire des raisonnements déjà difficiles, il nous faut répondre à l'insidieuse question qui oriente non seulement le présent chapitre, mais encore le volume tout entier. L'Histoire est sommée de montrer ses vertus, son utilité face à l'actuel, donc un peu hors de chez elle. Je dis l'Histoire, car la civilisation, c'est à peu près l'Histoire. C'est à peu près aussi, ou peu s'en faut, cette « société globale », sommet de la sociologie efficace de Georges Gurvitch.

Voilà qui ne simplifie pas une réponse difficile et que je n'ai pas patiemment préparée. Un historien, en effet, a une façon singulière de s'intéresser au présent. En règle générale, c'est pour s'en déprendre. Mais comment nier qu'il est utile aussi, et combien, de faire parfois demi-tour et de rebrousser chemin? L'expérience, en tout cas, vaut la peine d'être tentée. Nous voici donc face au temps présent.

LONGÉVITÉ DES CIVILISATIONS

Ce que nous connaissons, mieux, peut-être, que tout observateur du social, c'est la diversité foncière du monde. Chacun d'entre nous sait que toute société, tout groupe social, à rapports proches ou lointains, participent fortement à une civilisation, ou, plus exactement, à une série de civilisations superposées, liées entre elles et parfois fort différentes,

et que chacune d'elles et que leur ensemble nous insèrent dans un mouvement historique immense, de très longue durée, qui est, pour chaque société, la source d'une logique interne, qui lui est propre, et d'innombrables contradictions. Utiliser ainsi la langue française comme un outil précis, essayer de se rendre maître de ses mots, c'est les connaître, chacun en fait l'expérience, à partir de leurs racines, de leurs origines, à des centaines, à des milliers d'années de distance. Mais cet exemple de la langue vaut entre une centaine d'autres. Aussi bien, ce que l'historien des civilisations peut affirmer, mieux qu'aucun autre, c'est que les civilisations sont des réalités de très longue durée. Elles ne sont pas « mortelles », à l'échelle de notre vie individuelle surtout, malgré la phrase trop célèbre de Paul Valéry. Je veux dire que les accidents mortels, s'ils existent — et ils existent, bien entendu, et peuvent disloquer leurs constellations fondamentales — les frappent infiniment moins souvent qu'on ne le pense. Dans bien des cas, il ne s'agit que de mises en sommeil. D'ordinaire, ne sont périssables que leurs fleurs les plus exquises, leurs réussites les plus rares, mais les racines profondes subsistent au-delà de bien des ruptures, de bien des hivers.

Réalités de longue, d'inépuisable durée, les civilisations, sans fin réadaptées à leur destin, dépassent donc en longévité toutes les autres réalités collectives, elles leur survivent. De même que, dans l'espace, elles transgressent les limites des sociétés précises (qui baignent ainsi dans un monde régulièrement plus vaste qu'elles-mêmes et en reçoivent, sans toujours en être conscientes, une impulsion, des impulsions particulières), de même s'affirme dans le temps, à leur bénéfice, un dépassement que Toynbee a bien noté et qui leur transmet d'étranges héritages, incompréhensibles pour qui se contente d'observer, de connaître « le présent » au sens le plus étroit. Autrement dit, les civilisations survivent aux bouleversements politiques, sociaux, économiques, même idéologiques que, d'ailleurs, elles commandent insidieusement, puissamment parfois. La Révolution française n'est pas une coupure totale dans le destin de la civilisation française, ni la Révolution de 1917 dans celui de la civilisation russe, que certains intitulent, pour l'élargir encore, la civilisation orthodoxe orientale...

Je ne crois pas davantage, pour les civilisations s'entend, à des ruptures ou à des catastrophes sociales qui seraient irrémédiables. Donc, ne disons pas trop vite, ou trop catégoriquement, comme Charles Seignobos le soutenait un jour (1938) dans une discussion amicale avec l'auteur de ces lignes, qu'il n'y a pas de civilisation française sans une bourgeoisie,

ce que Jean Cocteau (1) traduit à sa façon : « ... La bourgeoisie est la grande souche de France... Il y a une maison, une lampe, une soupe, du feu, du vin, des pipes, derrière toute œuvre importante de chez nous. » Et cependant, comme les autres, la civilisation française peut, à la rigueur, changer de support social, ou s'en créer un nouveau. En perdant telle bourgeoisie, elle peut même en voir pousser une autre. Tout au plus changerait-elle, à cette épreuve, de couleur par rapport à elle-même, mais elle conserverait presque toutes ses nuances ou originalités par rapport à d'autres civilisations ; elle persisterait, en somme, dans la plupart de ses « vertus » et de ses « erreurs ». Du moins, je l'imagine...

Aussi bien, pour qui prétend à l'intelligence du monde actuel, à plus forte raison pour qui prétend y insérer une action, c'est une tâche « payante » que de savoir discerner, sur la carte du monde, les civilisations aujourd'hui en place, en fixer les limites, en déterminer les centres et périphéries, les provinces et l'air qu'on y respire, les « formes » particulières et générales qui y vivent et s'y associent. Sinon, que de désastres ou de bévues en perspective comme toujours ! Dans cinquante, dans cent ans, voire dans deux ou trois siècles, ces civilisations seront encore, selon toute vraisemblance, à peu près à la même place sur la carte du monde, que les hasards de l'Histoire les aient, ou non, favorisées, toutes choses égales d'ailleurs comme dit la sagesse des économistes et sauf évidemment si l'humanité, entre temps, ne s'est pas suicidée, comme malheureusement elle en a, dès aujourd'hui, les moyens.

Ainsi notre premier geste est de croire à l'hétérogénéité, à la diversité des civilisations du monde, à la permanence, à la survie de leurs personnages, ce qui revient à placer au premier rang de l'actuel cette étude de réflexes acquis, d'attitudes sans grande souplesse, d'habitudes fermes, de goûts profonds qu'explique seule une histoire lente, ancienne, peu consciente (tels ces antécédents que la psychanalyse place au plus profond des comportements de l'adulte). Il faudrait qu'on nous y intéresse dès l'école, mais chaque peuple prend trop de plaisir à se considérer dans son propre miroir, à l'exclusion des autres. En vérité, cette connaissance précieuse reste assez peu commune. Elle obligerait à considérer — en dehors de la propagande, valable seulement, et encore, à court terme — tous les graves problèmes des relations culturelles, cette nécessité de trouver, de civilisation à civilisation, des langages

(1) *Le Coq et l'Arlequin*, in : « Le Rappel à l'ordre », Paris, 1926, 7e édit., p. 17.

acceptables qui respectent et favorisent des positions différentes, peu réductibles les unes aux autres.

La place de la France.

Hier, la France a été ce langage acceptable, elle le reste aujourd'hui encore. Elle a été l'« hellénisme moderne » (Jacques Berque) du monde musulman, hier. Elle a été l'éducatrice de toute l'Amérique latine — l'autre Amérique, si attachante, elle aussi. En Afrique, quoi qu'on dise, elle a été, elle reste une lumière efficace. En Europe, la seule lumière commune : un voyage en Pologne, ou en Roumanie, le prouve à l'excès ; un voyage à Moscou ou à Leningrad le prouve en raison. Nous pouvons encore être une nécessité du monde, si le monde veut vivre sans se détruire, se comprendre sans s'irriter. A très long terme, cet avenir reste notre chance, presque notre raison d'être. Même si des politiques aux yeux myopes soutiennent le contraire.

PERMANENCE DE L'UNITÉ ET DE LA DIVERSITÉ A TRAVERS LE MONDE

Et pourtant, tous les observateurs, tous les voyageurs, enthousiastes ou maussades, nous disent l'uniformisation grandissante du monde. Dépêchons-nous de voyager avant que la terre n'ait partout le même visage ! En apparence, il n'y a rien à répondre à ces arguments. Hier, le monde abondait en pittoresque, en nuances ; aujourd'hui toutes les villes, tous les peuples se ressemblent d'une certaine manière : Rio de Janeiro est envahi depuis plus de vingt ans par les gratte-ciel ; Moscou fait penser à Chicago ; partout des avions, des camions, des autos, des voies ferrées, des usines ; les costumes locaux disparaissent, les uns après les autres... Cependant, n'est-ce pas commettre, au-delà d'évidentes constatations, une série d'erreurs assez graves ? Le monde d'hier avait déjà ses uniformités ; la technique — et c'est elle dont on voit partout le visage et la marque — n'est assurément qu'un élément de la vie des hommes, et surtout, ne risquons-nous pas, une fois de plus, de confondre *la* et *les* civilisations ?

La terre ne cesse de se rétrécir et, plus que jamais, voilà les hommes « sous un même toit » (Toynbee), obligés de vivre ensemble, les uns sur les autres. A ces rapprochements, ils doivent de partager des biens, des outils, peut-être même certains préjugés communs. Le progrès technique a multiplié les moyens au service des hommes. Partout *la* civilisation offre

ses services, ses stocks, ses marchandises diverses. Elle les offre sans toujours les donner. Si nous avions sous les yeux une carte des répartitions des grosses usines, des hauts fourneaux, des centrales électriques, demain des usines atomiques, ou encore une carte de la consommation dans le monde des produits modernes essentiels, nous n'aurions pas de peine à constater que ces richesses et que ces outils sont très inégalement répartis entre les différentes régions de la terre. Il y a, ici, les pays industrialisés, et, là, les sous-développés qui essaient de changer leur sort avec plus ou moins d'efficacité. *La* civilisation ne se distribue pas également. Elle a répandu des possibilités, des promesses, elle suscite des convoitises, des ambitions. En vérité, une course s'est instaurée, elle aura ses vainqueurs, ses élèves moyens, ses perdants. En ouvrant l'éventail des possibilités humaines, le progrès a ainsi élargi la gamme des différences. Tout le peloton se regrouperait si le progrès faisait halte : ce n'est pas l'impression qu'il donne. Seules, en fait, les civilisations et les économies compétitives sont dans la course.

Bref, s'il y a, effectivement, une inflation de *la* civilisation, il serait puéril de la voir, au-delà de son triomphe, éliminant les civilisations diverses, ces vrais personnages, toujours en place et doués de longue vie. Ce sont eux qui, à propos de progrès, engagent la course, portent sur leurs épaules l'effort à accomplir, lui donnent, ou ne lui donnent pas un sens. Aucune civilisation ne dit *non* à l'ensemble de ces biens nouveaux, mais chacune lui donne une signification particulière. Les gratte-ciel de Moscou ne sont pas les buildings de Chicago. Les fourneaux de fortune et les hauts fourneaux de la Chine populaire ne sont pas, malgré des ressemblances, les hauts fourneaux de notre Lorraine ou ceux du Brésil de Minas Gerais ou de Volta Redonda. Il y a le contexte humain, social, politique, voire mystique. L'outil, c'est beaucoup, mais l'ouvrier, c'est beaucoup aussi, et l'ouvrage, et le cœur que l'on y met, ou que l'on n'y met pas. Il faudrait être aveugle pour ne pas sentir le poids de cette transformation massive du monde, mais ce n'est pas une transformation omniprésente et, là où elle s'accomplit, c'est sous des formes, avec une ampleur et une résonance humaine rarement semblables. Autant dire que la technique n'est pas tout, ce qu'un vieux pays comme la France sait, trop bien sans doute. Le triomphe de *la* civilisation au singulier, ce n'est pas le désastre des pluriels. Pluriels et singulier dialoguent, s'ajoutent et aussi se distinguent, parfois à l'œil nu, presque sans qu'il soit besoin d'être attentif. Sur les routes interminables et vides du Sud algérien, entre Laghouat et Ghardaïa, j'ai gardé le souvenir

de ce chauffeur arabe qui, aux heures prescrites, bloquant son autocar, abandonnait ses passagers à leurs pensées et accomplissait, à quelques mètres d'eux, ses prières rituelles...

Ces images, et d'autres, ne valent pas comme une démonstration. Mais la vie est volontiers contradictoire : le monde est violemment poussé vers l'unité ; en même temps, il reste fondamentalement divisé. Ainsi en était-il hier déjà : unité et hétérogénéité cohabitaient vaille que vaille. Pour renverser le problème un instant, signalons cette unité de jadis que tant d'observateurs nient aussi catégoriquement qu'ils affirment l'unité d'aujourd'hui. Ils pensent qu'hier le monde était divisé contre lui-même par l'immensité et la difficulté des distances : montagnes, déserts, étendues océaniques, écharpes forestières constituaient autant de barrières réelles. Dans cet univers cloisonné, la civilisation était forcément diversité. Sans doute. Mais l'historien qui se retourne vers ces âges révolus, s'il étend ses regards au monde entier, n'en perçoit pas moins des ressemblances étonnantes, des rythmes très analogues à des milliers de lieues de distance. La Chine des Mings, si cruellement ouverte aux guerres d'Asie, est plus proche de la France des Valois, assurément, que la Chine de Mao Tsé-Toung ne l'est de la France de la Ve République. N'oublions pas d'ailleurs que même à cette époque, les techniques voyagent. Les exemples seraient innombrables. Les moulins à vent de Chine, aux roues horizontales, correspondent aux moulins d'Europe aux ailes verticales. Mais là n'est pas le grand ouvrier de l'uniformité. L'homme, en vérité, reste toujours prisonnier d'une limite, dont il ne s'évade guère. Cette limite, elle est sensiblement la même, d'un bout à l'autre de la terre, et c'est elle qui marque de son sceau uniforme toutes les expériences humaines, quelle que soit l'époque considérée. Au Moyen Age, au XVIe siècle encore, la médiocrité des techniques, des outils, des machines, la rareté des animaux domestiques ramènent toute activité à l'homme lui-même, à ses forces, à son travail ; or l'homme, lui aussi, partout, est rare, fragile, de vie chétive et courte. Toutes les activités, toutes les civilisations s'éploient ainsi dans un domaine étroit de possibilités. Ces contraintes enveloppent toute aventure, la restreignent à l'avance, lui donnent, en profondeur, un air de parenté à travers espace et temps, car le temps fut lent à déplacer ces bornes.

Justement, la révolution, le bouleversement essentiel du temps présent, c'est l'éclatement de ces « enveloppes » anciennes, de ces contraintes multiples. A ce bouleversement, rien n'échappe. C'est *la* nouvelle civilisation, et elle met à l'épreuve toutes les civilisations.

LES RÉVOLUTIONS QUI DÉFINISSENT LE TEMPS PRÉSENT

Mais entendons-nous sur cette expression : le temps présent. Ne le jugeons pas, ce présent, à l'échelle de nos vies individuelles, comme ces tranches journalières, si minces, insignifiantes, translucides que représentent nos existences personnelles. A l'échelle des civilisations et même de toutes les constructions collectives, c'est d'autres mesures qu'il faut se servir, pour les comprendre ou les saisir. Le présent de la civilisation d'aujourd'hui est cette énorme masse de temps dont l'aube se marquerait avec le XVIIIe siècle et dont la nuit n'est pas encore proche. Vers 1750, le monde, avec ses multiples civilisations, s'est engagé dans une série de bouleversements, de catastrophes en chaîne (elles ne sont pas l'apanage de la seule civilisation occidentale). Nous y sommes encore, aujourd'hui.

Cette révolution, ces troubles répétés, repris, ce n'est pas seulement la révolution industrielle, c'est aussi une révolution scientifique (mais qui ne touche qu'aux sciences objectives, d'où un monde boiteux tant que les sciences de l'homme n'auront pas trouvé leur vrai chemin d'efficacité), une révolution biologique enfin, aux causes multiples, mais au résultat évident, toujours le même : une inondation humaine comme la planète n'en a jamais vue. Bientôt trois milliards d'humains : ils étaient à peine 300 millions en 1500.

Si l'on ose parler de mouvement de l'Histoire, ce sera, ou jamais, à propos de ces marées conjuguées, omniprésentes. La puissance matérielle de l'homme soulève le monde, soulève l'homme, l'arrache à lui-même, le pousse vers une vie inédite. Un historien habitué à une époque relativement proche — le XVIe siècle par exemple — a le sentiment, dès le XVIIIe, d'aborder une planète nouvelle. Justement, les voyages aériens de l'actualité nous ont habitués à l'idée fausse de limites infranchissables, que l'on franchit un beau jour : la limite de la vitesse du son, la limite d'un magnétisme terrestre qui envelopperait la Terre à 8 000 kilomètres de distance. De telles limites, peuplées de monstres, coupèrent hier, à la fin du XVe siècle, l'espace à conquérir de l'Atlantique... Or, tout se passe comme si l'humanité, sans s'en rendre compte toujours, avait franchi du XVIIIe siècle à nos jours une de ces zones difficiles, une de ces barrières qui d'ailleurs se dressent encore devant elle, dans telle ou telle partie du monde. Ceylan vient seulement de connaître, avec les merveilles de la médecine, la révolution biologique qui bouleverse le monde,

en somme la prolongation miraculeuse de la vie. Mais la chute du taux de natalité, qui accompagne généralement cette révolution, n'a pas encore touché l'île, où ce taux reste très haut, naturel, à son maximum... Ce phénomène se retrouve dans maint pays, telle l'Algérie... Aujourd'hui seulement, la Chine connaît sa véritable entrée, massive, dans la vie industrielle. Notre propre pays s'y enfonce à corps perdu.

Est-il besoin de dire que ce temps nouveau rompt avec les vieux cycles et les traditionnelles habitudes de l'homme? Si je m'élève si fortement contre les idées de Spengler ou de Toynbee, c'est qu'elles ramènent obstinément l'humanité à ses heures anciennes, périmées, au déjà vu... Pour accepter que les civilisations d'aujourd'hui répètent le cycle de celle des Incas, ou de telle autre, il faut avoir admis, au préalable, que ni la technique, ni l'économie, ni la démographie n'ont grand-chose à voir avec les civilisations.

En fait, l'homme change d'allure. La civilisation, les civilisations, toutes nos activités, les matérielles, les spirituelles, les intellectuelles, en sont affectées. Qui peut prévoir ce que seront demain le travail de l'homme et son étrange compagnon, le loisir de l'homme ; ce que sera sa religion, prise entre la tradition, l'idéologie, la raison ; qui peut prévoir ce que deviendront, au-delà des formules actuelles, les explications de la science objective de demain, ou le visage que prendront les sciences humaines dans l'enfance encore, aujourd'hui?

AU-DELA DES CIVILISATIONS

Dans le large présent encore en devenir, une énorme « diffusion » est donc à l'œuvre. Elle ne brouille pas seulement le jeu ancien et calme des civilisations les unes par rapport aux autres ; elle brouille le jeu de chacune par rapport à elle-même. Cette diffusion, nous l'appelons encore, dans notre orgueil d'Occidentaux, le rayonnement de notre civilisation sur le reste du monde. A peine peut-on excepter de ce rayonnement, à dire d'expert, les indigènes du centre de la Nouvelle-Guinée, ou ceux de l'Est himalayen. Mais cette diffusion en chaîne, si l'Occident en a été l'animateur, lui échappe désormais, de toute évidence. Ces révolutions existent maintenant en dehors de nous. Elles sont la vague qui grossit démesurément la civilisation de base du monde. Le temps présent, c'est avant tout cette inflation de la civilisation et, semble-t-il, la revanche, dont le terme ne s'aperçoit pas, du singulier sur le pluriel.

Semble-t-il. Car — je l'ai déjà dit — cette nouvelle con-

trainte ou cette nouvelle libération, en tout cas cette nouvelle source de conflits et cette nécessité d'adaptations, si elles frappent le monde tout entier, y provoquent des mouvements très divers. On imagine sans peine les bouleversements que cette brusque irruption de la technique et de toutes les accélérations qu'elle entraîne peut faire naître dans le jeu interne de chaque civilisation, à l'intérieur de ses propres limites, matérielles ou spirituelles. Mais ce jeu n'est pas clair, il varie avec chaque civilisation et chacune, vis-à-vis de lui, sans le vouloir, du fait de réalités très anciennes et résistantes parce qu'elles sont sa structure même, chacune se trouve placée dans une position particulière. C'est du conflit — ou de l'accord entre attitudes anciennes et nécessités nouvelles — que chaque peuple fait journellement son destin, son « actualité ».

Quelles civilisations apprivoiseront, domestiqueront, humaniseront la machine et aussi ces techniques sociales dont parlait Karl Mannheim dans le pronostic lucide et sage, un peu triste, qu'il risquait en 1943, ces techniques sociales que nécessite et provoque le gouvernement des masses mais qui, dangereusement, augmentent le pouvoir de l'homme sur l'homme? Ces techniques seront-elles au service de minorités, de technocrates, ou au service de tous et donc de la liberté? Une lutte féroce, aveugle, est engagée sous divers noms, selon divers fronts, entre les civilisations et la civilisation. Il s'agit de dompter, de canaliser celle-ci, de lui imposer un humanisme neuf. Dans cette lutte d'une ampleur nouvelle — il ne s'agit plus de remplacer d'un coup de pouce une aristocratie par une bourgeoisie, ou une bourgeoisie ancienne par une presque neuve, ou bien des peuples insupportables par un Empire sage et morose, ou bien une religion qui se défendra toujours par une idéologie universelle — dans cette lutte sans précédent, bien des structures culturelles peuvent craquer, et toutes à la fois. Le trouble a gagné les grandes profondeurs et toutes les civilisations, les très vieilles ou plutôt les très glorieuses, avec pignon sur les grandes avenues de l'Histoire, les plus modestes également.

De ce point de vue, le spectacle actuel le plus excitant pour l'esprit est sans doute celui des cultures « en transit » de l'immense Afrique noire, entre le nouvel océan Atlantique, le vieil océan Indien, le très vieux Sahara et, vers le Sud, les masses primitives de la forêt équatoriale. Que ces civilisations soient des « cultures », au sens de P. Bagby, explique, au passage, que ni Spengler, ni Toynbee, ni Alfred Weber, ni Félix Sartiaux, ni Philip Bagby lui-même ne nous en aient parlé... Le monde des « vraies » civilisations a de ces exclusions... Cette Afrique noire a sans doute, pour tout ramener une fois

de plus à la diffusion, raté ses rapports anciens avec l'Égypte et avec la Méditerranée. Vers l'océan Indien se dressent de hautes montagnes. Quant à l'Atlantique, il a été longtemps vide et il a fallu, après le XVe siècle, que l'immense Afrique basculât vers lui pour accueillir ses dons et ses méfaits. Mais, aujourd'hui, il y a quelque chose de changé dans l'Afrique noire : c'est, tout à la fois, l'intrusion des machines, la mise en place d'enseignements, la poussée de vraies villes, une moisson d'efforts passés et présents, une occidentalisation qui a fait largement brèche, bien qu'elle n'ait certes pas pénétré jusqu'aux moelles : les ethnographes amoureux de l'Afrique noire, comme Marcel Griaule, le savent bien. Mais l'Afrique noire est devenue consciente d'elle-même, de sa conduite, de ses possibilités. Dans quelles conditions ce passage s'opère-t-il, au prix de quelles souffrances, avec quelles joies aussi, vous le sauriez en vous y rendant. Au fait, si j'avais à chercher une meilleure compréhension de ces difficiles évolutions culturelles, au lieu de prendre comme champ de bataille les derniers jours de Byzance, je partirais vers l'Afrique noire. Avec enthousiasme.

Vers un humanisme moderne.

En vérité, aurions-nous aujourd'hui besoin d'un nouveau, d'un troisième mot, en dehors de culture et de civilisation dont, les uns ou les autres, nous ne voulons plus faire une échelle des valeurs? En ce milieu du XXe siècle, nous avons insidieusement besoin, comme le XVIIIe siècle à sa mi-course, d'un mot nouveau pour conjurer périls et catastrophes possibles, dire nos espoirs tenaces. Georges Friedmann, et il n'est pas le seul, nous propose celui d'humanisme moderne. L'homme, la civilisation, doivent surmonter la sommation de la machine, même de la machinerie — l'automation — qui risque de condamner l'homme aux loisirs forcés. Un humanisme, c'est une façon d'espérer, de vouloir que les hommes soient fraternels les uns à l'égard des autres et que les civilisations, chacune pour son compte, et toutes ensemble, se sauvent et nous sauvent. C'est accepter, c'est souhaiter que les portes du présent s'ouvrent largement sur l'avenir, au-delà des faillites, des déclins, des catastrophes que prédisent d'étranges prophètes (les prophètes relèvent tous de la littérature noire). Le présent ne saurait être cette ligne d'arrêt que tous les siècles, lourds d'éternelles tragédies, voient devant eux comme un obstacle, mais que l'espérance des hommes ne cesse, depuis qu'il y a des hommes, de franchir.

FERNAND BRAUDEL.

Incantation du Temps

Quand j'aurai traversé les mines de la nuit
de lune en lune à l'Ouest je mûrirai mon arbre
et comme la forêt la fable de ses fruits
je referai mon sang dans la mer rituelle.

Des poissons habités de feuilles fulgurantes
armeront mon amour pour inventer en moi
les alchimies sacrées qui transmueront ma moelle
en un pays d'oiseaux, d'abeilles et de pain.

O musique qui meut dans l'odeur des genèses
les secrets capturés, la terre prend légende
de ta résine même et se teint de tes noces
avec l'herbe et le sel dont me nourrit l'été !

Mais tandis que la menthe imprègne mon mystère
de ses laitages crus, un fleuve sans images
brûle les prophéties et les îles de l'or
où mon peuple a mangé des pierres inconnues.

Je m'en vais vers mon corps, et il se change en cendre.
Les planètes des os tournent parmi la neige
comme des œufs amers — et quand les cerfs reviennent
la vigne extérieure est morte autour du monde.

C'est un iode plus fort que les courants solaires
qui donne à chaque chair l'unique goût vivant
que les jours de l'année elle apporte au pressoir
où dans l'éternité le roi la foulera.

Car la pulpe profonde ouverte aux foudroiements
se tient comme une ville avec ses hauts présages
au-delà du silence, au-delà du langage
dont les mages perdus ont épuisé les plantes.

Une race reprise à l'enchantement noir
et fondée pour le feu, une parole ici
de la Parole même ointe pour proférer
et féconder l'argile — a la force d'Orphée.

Le temps intérieur qui descelle le temps
en tire son maïs, et jusque dans l'humus
des galaxies chargées d'autres gemmations
de la racine aux fruits tout l'arbre naît à Dieu.

O mouvement pétri des salives de l'âme
et qui unit l'histoire à l'esprit et au sang
pour qu'un homme irrigué, fertile jusqu'à l'Homme,
s'il honore l'été l'habite et la mûrisse

et ne momifie plus sous la mer d'uranium
ses pays dévorés, les roses et le riz
des grands herbiers d'Asie que tuméfie la neige
tombée de la douleur des étoiles féroces !

Mais d'un seul corps ainsi terrible sur la glaise
et sur elle puissant comme les pluies du sud
l'amour ou le malheur dont il est possédé
et dont il la possède en y plantant ses pins.

Un peuple en transhumance, un peuple des deux eaux
comme les pharaons à têtes de bois rouge
a maintenant pouvoir de célébrer sur elle
l'office de l'enfance ou de la fin du monde.

Mais c'est pouvoir de proie. Car plus profond que lui
est en lui le mystère auquel il sacrifie
et qui fait comme un coq la chair incandescente
chanter dans les soleils ou mourir avec lui.

Or la race qui porte à l'aine et à l'aisselle
des écumations de vénéneuses nuits
que nul ne peut laver dans les puits de la terre
en a changé la source en rivières acides.

Et l'homme recouvert de sèves et de prés
est en elle à présent plus proche du désert
que les corps sans semence et les agneaux sans laine
et plus près de la mort que sa propre agonie.

Les secrets foudroyés qui montent des grands froids
ont pénétré ses reins et l'ont hypnotisé
comme une femme noire autour des champs de poivre,
mais son épaule est dure à la main pacifique.

Des nécromants aux plaies peintes d'antiques peurs
ont tatoué son cœur avec un bec de poule,
ont en lui flagellé l'enfant de pur parage
et profané le pain qui réveille la chair.

Ils ont sur les galgals lapidé son amour,
l'ont retranché du Christ, ont retiré le monde
de la métamorphose et l'ont comme un taureau
offert décapité pour les fêtes du sang.

Un vent de dernier âge est rassemblé sur l'homme
que l'homme enseveli sépare des fontaines
pour qu'il ne fume plus que de ses os brûlés
la terre où sans l'Esprit l'âme se fossilise.

Ah ! comme sur la mer le Seigneur fut vivant
il revienne marcher au milieu de son peuple
et remplir de ses eaux l'abreuvoir des brebis
avant que desséché tout retourne au limon !

Et comme à Gadara soit prompte sur la chair
qu'envoûtent des sommeils amers et calcinés
la pitié de sa neige et puissante sa bouche
puisque sa force est là jusqu'à la fin des temps.

Qu'il n'abandonne pas aux rites des ténèbres
la femme douloureuse et pourtant espérante
qu'il laisse s'avancer, pour qu'elle ait assez soif,
jusque dans le désert et jusque dans la mort,

mais qu'il use du mal inventé par ma race
ainsi que d'un mystère encor chargé d'amour
pour lui rendre regard et lui rouvrir l'oreille
et tenir éveillée la mémoire royale,

et qu'employant l'exil comme une étrange faim
il demeure là même où tout lui est absent
pour que même les corps les plus inhabités
puissent plus profond qu'eux le retrouver encore.

Car le feu révélé, le Dieu dont la Parole
irradie hors du temps et dans le temps ensemble
et qui connaît déjà d'une image éternelle
tout le grain, tous les blés et toutes les moissons,

d'un langage où s'incante à travers l'autre sang
le sang surnaturel qui porte ressemblance
écrit avec chaque homme en laissant l'homme écrire
l'histoire qui s'en va vers ce que seul il sait,

afin que soient ensemble accomplis dans l'amour
l'appel et la réponse — et que d'un homme libre
vienne aussi s'accomplir et mûrir pour l'Esprit
ce que l'Esprit en lui prépare pour leurs noces.

Ce Verbe aux arbres blancs, ce Verbe immarcescible
que le Christ à jamais a planté dans l'argile
enracine à son Corps l'œuvre de sainteté
et la terre ubéreuse aux terres de l'Eden.

La force de l'été s'étend parmi ses feuilles
sur toute la genèse en maturation,
sur tout événement des ans intérieurs
et continue en lui de rompre la mer Rouge.

Un pain viril et pur, vénéré dans le vin
et dansé dans le sel des grandes liturgies,
ne cesse pas ainsi, même à travers la mort,
d'être à la fois partout offert et consommé

pour que se fasse au Nord, avec l'étoile ortive,
un seul peuple conforme au mystère du Fils
et à la volonté du Père qui l'habite
comme un royaume au règne, un peuple magnétique,

un peuple transmué qui reçoive du feu
le pouvoir solennel de conformer l'histoire
à l'histoire du Christ qui seul lui donne sens
et de faire des jours un seul jour catholique.

Car la profonde vie qui féconde les îles
et qui garde l'année dans l'odeur du genièvre
de n'être plus qu'un linge épais, obscur et vide,
veille sur le fanum qu'est devenue la terre,

afin qu'à chaque instant — sur l'Homme tout entier
comme de corps en corps et de pierres en pierres
un sanctuaire unique élevé dans la chair
pour qu'un seul culte y loue la lumière du monde,

— opère le langage intime et infini
qui rassasie le sang, fait regermer les os
et né de cet amour qui consume la nuit
empêche que tout aille à la dernière mort.

O regard invisible et pourtant reconnu
qui sonde ce qu'il veut et qui attire tout
et qui envahit tout sans jamais rien contraindre
et qui ne change en soi que ce qui lui ressemble !

O respiration qui travaille la mer
et l'argile et la moelle ! O muscle dont la force
est dans l'âme et le temps plus forte que la vie
comme un remeil sous neige, un fleuve inamissible,

un affenage d'or fidèle à chaque faim
pour donner à chaque homme, au-delà du jusant,
d'être pris par la paix des eaux essentielles
et de prendre à son tour pouvoir sur les marées !

Cet aoûtement sacré, ce gisement de sève
qui se fait prophétie d'une unique onction
et d'un unique cep attend tous ses muscats
est partout si profus, si prompt et si fertile

que même quand l'hiver qui maléfie la vigne
en briserait le bois acide et ravagé
les sarments ressaisis par les ardentes sources
témoigneraient encor de sa fécondité,

et comme les béliers qui paissent l'herbe pure
d'un soleil plus lointain que les plus hauts soleils
mais dont les vrais enfants touchent dans le silence
le feu toujours plus proche et toujours plus vivant,

les amours inconnus qu'habite son image
descendraient des pays de ses autres secrets
dire aux os divisés jusque dedans la pierre
que Dieu y fait pourtant croître l'arbre des noces.

Car la saison de l'Homme est en vocation
devant l'éternité, là même où le destin
lie les soirs de la terre aux décombres du corps
et sous le chanvre et l'ail endort ses grandes fables,

pour que seul le Seigneur vienne en transfigurer
toute l'oblation, — même si c'est à l'heure
où le monde détruit par la race du monde
doit d'un mystère amer en recevoir sa gloire.

Mais puisque dans le Christ les jours sont abolis
et déjà transmués et que la fin des temps
à chaque instant déjà commence et s'accomplit
comme une immense messe au milieu du matin,

que ne s'écarte plus devant le Dieu vivant
dont l'Ombre se rapproche et dont le sang recouvre
les îles où les sourds et les muets s'embarquent
pour des migrations qui ne vont nulle part,

un peuple prosterné devant ses mythes morts,
un peuple proféré qui ne sait pas son nom
et se maudit soi-même et pris à ses dédales
laisse le dévorer ses propres minotaures,

ni ne s'en aille encore où il n'y a plus rien
chercher l'or et le lait, quand toute chair portant
la prostitution de la femme aux seins rouges
est déjà foudroyée depuis la troisième aube,

mais que s'avance un Homme offert à la Parole
comme la cire pure, assemblé au banquet
du sacre incantatoire et livré par l'Esprit
au pays qui verdit dans les eucalyptus,

un Homme eucharistique, un corps renouvelé
que le roi qui rayonne au centre de l'histoire
charge de ses raisins pour en nourrir le monde
et que toute la mer se change un jour en vin.

JEAN-CLAUDE RENARD.

Journal

Septembre 1952.

En ce temps-là, je fus amené à préparer une conférence sur la Creuse, le pays de ma formation. C'était la première fois (et, je le pensais alors, la dernière, et la seule fois) que j'ouvrais la bouche à la Sorbonne. Ce fut un de ces jours, assez rares dans la vie, où sans le savoir on marche sur son avenir, comme sans le savoir, chaque année, on passe d'un pied léger sur la date anniversaire de sa mort, pierre recouverte de mousse, pareille à toutes les autres. Mais le hasard des choses est intelligent.

J'ai retrouvé l'invitation faite par M. Lionnet, l'actif animateur des Creusois de Paris. Paris, la plus grande ville de la Creuse.

« Notre prochaine conférence est fixée au *samedi 20 décembre*, à 20 h. 45. Comme la conférence de M. le professeur Marouzeau, elle aura lieu à la Sorbonne, amphithéâtre Turgot (entrée : 17, rue de la Sorbonne).

Notre compatriote, M. Jean Guitton, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Dijon, parlera de

« LA CREUSE »

et, en Creusois averti, nous dira :

« *Pourquoi j'aime la Creuse.* »

Nous répétons que tous les Creusois, membres de notre Association, sont cordialement invités à cette conférence et qu'ils pourront se faire accompagner des membres de leur famille et de leurs amis qui s'intéressent à la Creuse.

Aucun droit n'est perçu à l'entrée. »

De Gargilesse, Georges Sand disait : « Je me garde bien de nommer le village en question. Je l'appelle sans façon mon village comme on dit ma trouvaille et mon rêve. »

J'ai retrouvé ce texte. Il m'avait demandé un grand effort. Plusieurs de mes maîtres et de mes amis étaient là entre tous Daniel Halévy, le visiteur des Paysans du Centre ; Xavier de Christen, qui m'écrivit après : « C'est de la cuisine chinoise. Cette cuisine se refuse, comme font les barbares occidentaux à préparer les gros morceaux. Elle n'utilise par exemple du poulet que quelques morceaux de peau, qu'elle imbibe de sucs rares. La Creuse est indigente. Ce qu'on eût gagné en surface, on l'eût perdu en profondeur. Aussi a-t-il fallu la réduire... » Certes, j'avais compris cette dure nécessité. J'avais tenté de réduire toute mon expérience à un point immobile comme la vie :

« Mes chers compatriotes, il existe des mots (à vrai dire assez rares) qui ressemblent aux choses qu'ils désignent. Et le mot de Creuse est de cette espèce-là. Ce mot commence par quelque chose de rude. Puis la lettre « R » adoucit un peu cette rudesse première et la diphtongue *euse* la prolonge par une douceur, un peu de brise, qui rappelle les souffles de notre pénéplaine. Enfin, la finale du mot Creuse est celle des rimes féminines, qui donnent tant de discrétion à la poésie française.

Que signifie le mot de Creuse, d'abord donné à une rivière qui ne creuse guère la terre, sauf dans de rares gorges? Faut-il croire ce paysan de mon hameau qui me disait : « Chez nous, c'est vide au-dedans, ça sonne creux ! » Jadis, un de mes premiers maîtres,géographe et poète à la manière de Lancelot, l'auteur du Jardin des Racines grecques, m'avait appris des vers pour la mémoire :

« *Quand la nuit vient, l'affreux chacal va d'os en os* », disait-il, ce qui me laissa de la Normandie une image féroce. Mais venait la Creuse, qui suggérait un travail en profondeur :

« *Creuse un profond sillon, tu feras bon guéret.* »

En vérité, ce soir, ce n'est point de ce département que je parlerai, car je ne veux parler que de ce que je sais, et plus je vieillis plus je vois que je sais bien peu de chose. (1)

(1) Depuis le temps de cette conférence, j'ai ouvert un guide assez ancien, trouvé dans un tiroir : un portrait du département. Il est le soixante-troisième de la France. Il a 561 523 hectares. Un peu plus près du pôle que de l'équateur. Un peu plus près de l'Océan que de la mer. Mon honorable guide ajoute : « Pas d'invasion. Peu de célébrités, sauf un troubadour, un conventionnel, et plus récemment un sous-secrétaire d'État. » Mais il rassure : « Le français est compris dans tout le département. »

Les hivers, dit mon guide, sont longs et précoces. Les étés très courts. L'automne généralement plus doux. La durée moyenne de la vie est de 44 ans 2 mois. Ceci m'avertit. Je suis un profiteur, j'ai dépassé les bornes de la bienséance.

On vous a dit sans doute, qu'en 1790, les Aubussonnais demandèrent qu'on formât un département dit de *la Montagne*, chef-lieu Aubusson (ce qui, en 1792, aurait sans doute réussi par la faveur des « Montagnards »). Et moi, j'appartiens à ce département éventuel de la Montagne, en ce sens que la Creuse dont je vais parler n'est pas la Creuse de Guéret, mais la Creuse aubussonnaise.

Et encore l'arrondissement, c'est pour ma vue un horizon beaucoup trop large ! Ce n'est pas là mon *pays*.

Pour celui qui respire dans un lieu-dit, isolé de tout village, à cinq kilomètres du clocher voisin, un pays, c'est très exactement une circonférence de cinq à six kilomètres de rayon, tracée autour d'un point pris comme centre, qui est votre maison. Pascal disait que le monde est un cercle, dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Et moi, je dirais que, comme tout homme, j'appartiens d'abord à un « pays », dont le centre est dans la commune de Champagnat, au lieu nommé *Fournoux* sur les cartes d'état-major.

Cette circonférence enserre, contient et limite tous les êtres vivants selon leur espèce, comme dit la *Genèse*, hommes, animaux et végétaux, toutes les roches et aussi toutes les étoiles du ciel qui existent sur un grand rond de terre borné par les hameaux du Puy-de-Mergue, du Marambaud, de Théollet, d'Épinasse, de La Châtre, de Pont. Il est traversé par la Tarde. On pourrait tracer le cercle d'une manière un peu plus large ; on trouverait alors des églises : celles de Lupersat, de Saint-Sylvain et de Bellegarde-en-Marche, de Champagnat, de Saint-Domet, de Mainsat. Si on élargissait encore, on trouverait, à vingt kilomètres, des gares de chemin de fer : Aubusson, Auzances. J'ajoute, ou je précise, que ce *pays* est situé au cœur de la France, comme la Creuse dont il est le cœur fictif, presque à égale distance du cercle polaire, de l'hémisphère Nord et de l'équateur, et non loin du point où le méridien de Paris coupe le parallèle 46. Avant qu'on se réglât sur Greenwich, on trouvait le méridien O sur les planisphères. Et les mappemondes mêmes indiquaient le site dont je vous parle.

C'est donc une position assez centrale, fort éloignée de la mer, de la montagne, des grands foyers de peuplement et de culture.

Je lui sais gré aussi d'avoir produit peu de grands hommes, comme on le remarque dans les études sur la Marche. Les raisons qu'on en donne sont curieuses. J'ai lu que cela tenait à l'absence d'une Université. J'ai lu aussi, que les papes limousins avaient *écrémé* le pays de ses élites en les amenant au service de l'Église, en Avignon, Clément VI avait dit : « Je planterai dans l'Église de Dieu un tel rosier de Limousins

qu'après cent ans il y aura encore des boutons... » Et il est de fait que les gens de chez nous, par leur sens pratique, leur humanité et je ne sais quelle nonchalance active, sont désignés pour l'administration. Ils portent en eux le caractère de la Creuse et du Creusois de n'être *ni* ceci, *ni* cela et à égale distance presque de toutes les extrémités.

La Creuse est le pays de la mesure, du « ni trop, ni trop peu », en quoi elle est à l'échelle humaine. Ruine érodée des plissements hercyniens primitifs, elle a eu la chance, au tertiaire, d'être assez loin de la turgescence des Alpes, qui a tellement modifié les parties orientales du Massif Central. Et elle a été peu atteinte par les soulèvements volcaniques, qui ont donné à l'Auvergne sa figure si tourmentée. Elle est restée un témoin de ces anciens temps de la planète, où l'eau et la pierre se sont longuement épousés, d'où cette terre arabe assez pauvre, décomposant le granit, difficile à cultiver parce que sinueuse et sans profondeur, mais qui, échancrée de rivières, trouée de points d'eau et si généreusement feuillue, porte des paysages « pleins de grâce et de vérité ». La grâce, dans la mesure, la discrétion et une certaine pauvreté, c'est là, par rapport au Limousin et au Bourbonnais, ses sœurs, ce qui est son propre. La grâce, en Creuse, est faite d'une renonciation à la beauté. J'ai lu, dans le *Testament* de Félix Ravaisson, que Léonard de Vinci enseignait que chaque objet de la nature avait sa manière de serpenter, que le secret de l'art du dessein était de reproduire ce *serpeggiamento*. Ravaisson et Léonard (Bergson, et sa fille Jeanne aussi, qui aiment ce texte) auraient été satisfaits chez nous, parce que tout y serpente : les routes roses, les troncs de bouleaux, voire les murs de pierre sèche.

Et il aurait aimé aussi, Léonard, avec le *serpeggiamento* de nos lignes, une certaine humidité des couleurs, due à la pluie toujours voisine et qui donne tant de charme à la Creuse, qui en fait le pays rêvé pour peindre à l'école de Corot ou de Turner. Elle ressemble à une jeune fille ayant pleuré :

Mon enfant, ma sœur,
Songe à la douceur,
D'aller là-bas vivre ensemble :
Aimer à loisir
Aimer et mourir
Au pays qui te ressemble

(1) Dans les cartes géologiques, sources pour tout paysage de la troisième dimension de profondeur, j'ai toujours admiré le grenat du précambrien, le beau rouge archéen qui ressemble à des pétales de rose, puis un peu de ce violet jurassique.

Les soleils mouillés
De ces ciels brouillés
Pour mon esprit ont les charmes,
Si mystérieux
De tes (vagues) *yeux*
Brillant à travers leurs larmes

Là, tout n'est qu'ordre et beauté,
Luxe, calme et volupté.

Baudelaire se doutait-il qu'à part le seul adjectif que j'ai corrigé, ces vers ne s'appliquaient pas seulement à la Hollande?

Entre le Cantal chanté par Malègue, l'Auvergne de Pourrat, le Bourbonnais de Guillaumin et de Charles-Louis-Philippe, le Berry de Giraudoux, la Creuse est une enclave inconnue, sans voix et sans écho, car elle n'a ni la sauvagerie, ni la richesse et qu'elle est, ici encore, *à égale distance*. Pauvre. Commune. Terreuse. Creuse! Sans aucun romantisme. Attique, et devant qui la seule prière qu'on pourrait dire serait celle de Renan devant l'Acropole :

« *O noblesse, ô beauté simple et vraie...* »

Des mares, ici, peut-être, oui, certes : mais pas de *diable* dans nos *mares*, ô George Sand...

Je voudrais maintenant vous transporter dans le passé, et je choisis la date de 1912, aussi ancienne que le temps de Louis-Philippe, pour les modes de transport entre la gare et mon village, les mêmes que ceux de Charlemagne, du roi Numa ou de Ramsès. Sous bien des aspects, le monde rural a davantage changé de 1912 à 1952, que de 1952 avant Jésus-Christ à 1952 après Jésus-Christ. Reportons-nous donc vers 1912, avant l'âge atomique, avant les guerres universelles, avant l'automobile même, et dans un pays éloigné du chemin de fer.

Il faut encore se souvenir que, pour moi, la Creuse fut toujours redécouverte chaque année à partir du pays qui lui était le plus contraire : les puits de mine de Saint-Étienne, la *ville noire* étant le pays de mon Père. La Creuse était le pays de ma Mère. Sans donner dans les profondes sottises de Freud, on peut penser qu'une mère a plus de pouvoir qu'un père pour faire aimer à ses garçons le lieu de ses origines, ou encore on peut encore penser que le pays des vacances part gagnant par rapport à celui de l'hiver et du travail. J'attache beaucoup plus d'importance à cette dernière idée, qui colore, et

peut-être même, qui défigure mes sentiments concernant la Creuse. La Creuse a toujours été une récompense et, dans l'exacte définition du terme, pour un croyant, le « royaume promis » et quitté, rarement possédé, sauf par ce que ma mère appelait « les visites auxquelles le souvenir seul conduit ».

Et je peux vous expliquer ce qui se passait en l'an de grâce 1912.

Pendant six mois, on avait parlé du départ vers la Creuse, qui se faisait vers le 25 juillet, date, en ce temps, de la distribution des prix. Jusqu'à Montluçon, on était encore en France. Mais, à la gare de Montluçon, quand j'apercevais sur le quai, dans la *direction d'Aygurande et du Mont-Dore,* les locomotives de la Compagnie du P.-O., je pensais qu'on atterrissait dans un autre univers.

Le train à voie unique, tantôt poussif, tantôt accéléré (avec des rampes tournantes qui faisaient un bruit de violon tendre), après avoir franchi le viaduc des mines d'or et passé en tranchée sous plusieurs hauts ponts de granit, expirait à la gare d'Auzances, vers quatre heures du soir. Cela n'a guère changé.

Alors, une antique voiture de louage nous absorbait. Elle était fort mal équilibrée, avec un bruit constant de vitres, deux chevaux aussi fatigués que nous et auxquels, sauf aux descentes, il était interdit de courir, et nos malles par-dessus, lui donnant un air de gratte-ciel.

Cela, pendant deux heures, dans le paysage qui, finalement, se désoleillait et qui nous souriait toutefois en silence. Ce qui était remarquable, c'était l'abondance des arbres et des murs de pierre et aussi, la solitude de ces campagnes. A un détour, on apercevait, sculptées avec une blancheur de lait sur un bois en forme de coupole, les deux tours dissymétriques de Fournoux. On les perdait de vue pendant un dernier kilomètre de sinuosités, puis on les retrouvait et comme un peu tremblantes de la joie d'accueillir. Puis on les perdait encore pendant la traversée du bois de Fournoux, par une avenue telle que les contes de fées les proposent. Puis on arrivait. Et mon grand-père, qui nous guettait depuis dix mois, nous serrait dans ses bras.

Pour bien comprendre dans quel sentiment alors je me trouvais, il faut vous dire encore que j'avais été éveillé à l'idée de mystère. On m'avait fait lire les *Légendes du Moyen Age,* de Gaston Paris ; des romans de Walter Scott comme *Ivanhoe, la Fiancée de Lamermoor, Wawerley,* ces romans que Fournoux contenait dans ses flancs.

Les murs de Fournoux dataient du XIIIe siècle. On parlait de souterrains mystérieux ; on montrait l'ouverture des ou-

bliettes. On pouvait même apercevoir, — et je l'ai un jour très clairement rencontré — le fantôme. Bien que les chiens, les chevaux, les canards, les vaches nous fissent fête, on ne pouvait pas ne pas éprouver à cause de l'isolement, surtout à la tombée du jour, une crainte bizarre, une peur de l'insécurité des nuits, qui n'a jamais cessé (pour moi, encore), dans la Creuse.

J'habitais alors dans une chambre tapissée de bleu, où nous montions avec des bougies, par un escalier à vis. Et le soir, avant de fermer les persiennes, je voyais le bois de Fournoux, opaque d'ombre ; j'entendais dansl a gorge le frais passage de la Tarde, qui me rassurait un peu. Je ne sais si c'est à cause de cette expérience d'enfant : jamais, pour moi, le bonheur ne s'est séparé d'un tremblement.

Le lendemain, la lumière affluait, chassant les craintes absolument et c'était alors le grand luxe du jour. Mais hors du temps et de l'espace, et dans un site très secret. Depuis le Moyen Age, Fournoux se dressait et se cachait dans une vallée de la Tarde, entre son bois et sa rivière, avec deux domaines adjacents : l'un à droite, l'autre à gauche, qui bordaient et limitaient l'horizon. C'était un royaume sans frontière, ni voisins, loin de tout : la gare à 17 kilomètres, le village le plus voisin à 5 kilomètres, le hameau le plus proche à 1 kilomètre. Lorsqu'il passait une voiture sur la route, cela constituait un événement longuement commenté. Qui était-ce? Et si on ne pouvait l'identifier, il y avait le sentiment d'un viol.

La première automobile, je me la rappelle fort bien. Nous étions ahuris de voir ces argonautes dans les vêtements que l'on propose maintenant pour les voyages interplanétaires. Et, vous me croirez mal, encore en août 1952, le passage d'une automobile n'est plus une catastrophe, mais c'est encore une surprise et, si l'on ne peut l'identifier, une impression d'indiscrétion.

Vous me direz que la Creuse s'est présentée, à mon jeune âge, dans des conditions improbables. Je vous parle avec sincérité.

Je vivais dans un Royaume, comme un dauphin, entouré, ainsi que les enfants de ce temps, d'une absolue tendresse et d'interdictions très sévères.

Cet entrelacement d'amour tendre et de défenses, qui rappelait le Paradis d'Adam et d'Ève, tel que la *Genèse* le décrit, était le filet aux mailles bien ourdies, où j'étais à la fois protégé et prisonnier. La Creuse était tissée de défenses — Interdiction de se promener dans certaines allées du jardin, à cause des bassins et des serpents ; interdiction de s'asseoir sur l'herbe, à cause des rhumes possibles, et sur les endroits

pierreux, à cause des vipères éventuelles ; interdiction de lire les livres de la bibliothèque « qui n'étaient pas pour moi » ; interdiction de toucher aux cartouches de mon grand-père, qui auraient pu se décharger soudainement ; interdiction de me promener trop loin, de peur, de rencontrer, soit des gendarmes à cheval, Gauvin et Dulac, soit plutôt des maraudeurs, des colporteurs, des visages inconnus ; interdiction d'approcher trop près de l'eau ; interdiction d'aller dans le grand salon, à cause de l'ordre parfait qui y régnait ; interdiction de monter dans le grenier, à cause du désordre qui y régnait aussi et qui n'était pas d'un bon exemple.

J'ai donc été formé par une Femme et par une Terre, tout mêlés l'un à l'autre. Je crois qu'en France, du moins, partout peut-être (Pearl Buk) cela est assez fréquent. Au XIXe siècle, c'était, ce fut le cas de plusieurs Européens. Quand, plus tard, j'ai ouvert Proust, Balzac, je les ai mieux compris.

J'ai peu de choses à transposer pour que « *Le Lys dans la vallée* » s'applique à la Creuse et non pas à la Touraine, car « *Le Lys* » est, au fond, le roman d'une éducation donnée à la fois par une Femme et par une Terre.

J'ai retrouvé ce que Balzac a décrit dans « *La Grenadière* », où l'on voit Mme Willemsens élever deux jeunes garçons, avec sa vie finissante, son savoir profond, sa faiblesse, sa tendresse perspicaces, et un paysage. Ou encore, je retrouvais en Fournoux, l'image de la demeure charentaise que Fromentin a décrite dans « *Dominique* », sous le nom si beau des « Trembles ».

Mais c'est Balzac qui, mieux que Fromentin, m'a fait comprendre quel lien existe entre le développement du génie féminin, la solitude des champs et une surprenante capacité d'éducation. Henriette de Mortsauf écrit à Félix dans « *Le Lys* », une lettre d'éducation, qui tire l'enseignement de sa solitude au sein de la *Vallée*. C'est qu'un paysage, si parfait qu'on l'imagine, ne peut rien vous enseigner, s'il n'est pas réenfanté par un être, et singulièrement par une femme, mieux accordée que l'homme à la nature, pour donner aux formes végétales, aux plis de terrain, au passé incarné dans l'habitat, toute leur puissance d'esprit.

Ma mère, qui n'avait jamais été en classe et qui n'avait eu d'autre école que le Livre et la Creuse (le livre si j'ose dire, *creusé* — la Creuse *ouverte* comme un livre devant elle) m'a légué l'idéal d'une certaine *humanité*, hors de toute convention scolaire, administrative cléricale ou universitaire, hors de toute pose et de tout système. Cette idée, si difficile, impossible même à définir et qui est le principe de mes goûts, de

mes amitiés et de mes choix, se rattaque à la Creuse et s'y résume, comme en une source et comme en un symbole.

J'ai retrouvé une lettre que ma mère écrivait, quand elle avait dix-huit ans, à une amie, et qui transmet le même message, autant que le peut une jeune fille timide, mais déjà consciente de ces choses difficiles :

« Pour les amateurs de campagne, la nature est toujours jolie, même au milieu de l'hiver, les branches sèches, les jeux d'ombre et de lumière, tout, jusqu'au vent dans la bruyère, peut nous dire quelque chose de ce que nous aimons... J'ai retrouvé les sentiers d'autrefois avec un réel plaisir. Il y a, certes, un vrai plaisir à explorer un pays ou du moins un coin connu, mais je crois qu'il y a, si c'est possible, un charme plus grand encore : celui de se retronver jeune fille où on a été enfant et de faire comme une sorte d'excursion dans le passé. J'aime à lire en ayant devant les yeux un vaste horizon ; les belles pensées des hommes me semblent s'harmoniser avec les plus beaux lieux et le soir surtout je lis avec un plaisir infini. Dimanche, où la soirée était magnifique, c'était délicieux ; tantôt je lisais, ou bien je fermais mon livre pour lire quelque chose de meilleur encore dans cet autre livre plus profond et plus mystérieux qui m'entourait. Mais voilà bien le récit des jours de beau temps. Nous en avons eu d'autres où la solitude des champs aurait presque été un peu lourde sans les ressources infinies du travail. »

Et dans ses notes, elle avait relevé ces vers, dont l'auteur m'est inconnu :

Entre nos jours mortels, inexplicable rêve,
Et cette éternité qui suit le jugement;
O bois! Accordez-nous le bienfait d'une trêve,
Une heure de repos et de recueillement.

Laissez-nous à l'abri de vos temples sévères

Revivre les saisons divines de l'enfance,
Où la mort qui vers nous rapidement s'avance,
(Quand une route en fleurs sans fin se déployait);
Était si lointaine qu'à peine on y croyait;

Quand ceux qui nous aimaient d'une tendresse unique,
Dessus et dessous terre aujourd'hui dispersés,
Nous préparaient l'accueil du foyer domestique...

On pouvait observer dans la Creuse un étrange pouvoir de conservation. J'ai dit que le genre de vie qu'on y menait

en 1910 n'avait pas beaucoup varié depuis Louis-Philippe ; que les chemins de fer, en rattachant le département à Paris, n'avaient cependant pas trop modifié les mœurs. Il faut ajouter que ces deux puissances de variation qui se sont exercées sur les pays européens et qui s'appellent Guerre et Révolution ont en somme peu affecté ce calme pays. Cela tient sans doute à la placidité du tempérament creusois, et aussi à la position centrale et détournée de la Creuse, hors des provinces, Le Creusois, ne relevant ni de l'Auvergne, ni du Bourbonnais, ni du Berry, ni même du Limousin, fut « hors du coup », hors des combats, sur la terre inviolée. La grande Révolution, à part les transferts de propriété des nobles aux paysans désormais possesseurs, ne semble pas avoir beaucoup troublé nos campagnes. La conscription des dernières années de l'Empire, qui a laissé de forts souvenirs au Cantal, en Auvergne, où se cachaient les réfractaires pourchassés par la police, ne semble pas avoir trop pesé sur la Creuse. En Auvergne, Pourrat, étonnant auteur de *Gaspard*, cette *Iliade* du Centre, a recueilli bien des histoires relatives au Premier Empire. J'ai parfois tenté de l'imiter, sans succès, bien que l'écrivain de « François Buchamor », qui avait charmé mon enfance, fût Creusois. Peut-être, suis-je tombé sur un îlot réfractaire à l'évocation, comme était mon grand-père, Creusois de père et mère, et qui jamais ne parlait du passé. Le nom de Napoléon me semble assez peu connu, ni en bien ni en mal, par la mémoire, j'entends : la mémoire analphabète des légendes. Je ne conçois pas la possibilité chez nous de cette scène du *Médecin de campagne* de Balzac, où un grognard dauphinois ressuscite son Dieu, devant des paysans béats. En Creuse, on se méfierait vite ! Dans la dernière guerre, les Allemands n'ont jamais souillé le cercle de mes six kilométres carrés : ils n'ont jamais passé sur la route.

Les souvenirs d'histoire les plus précis (je ne dis pas les plus exacts) que je recueille dans les veillées sont ceux concernant la guerre de Cent Ans : quand les Anglais occupaient le pays, on me cite au Puy-Ferrat, à Courtiat, des traces de batailles, de sièges. Après, il faut remonter à l'époque gallo-romaine, puis aux menhirs, pour trouver des traces du passé, où se manifeste déjà le culte du Creusois pour les morts. La charrue heurte encore des tombes gallo-romaines, sortes de petites cavités sphériques creusées dans la pierre et qui recevaient les cendres des morts. Encore maintenant les cimetières de mon pays, par leur robustesse, leur entassement de belles pierres bien articulées, ont je ne sais quoi qui me rappelle une visite à Louqsor.

En revanche, si le pays m'a peu donné sous le rapport du passé, j'en ai beaucoup reçu sous le rapport de la poésie, qui est l'image de l'avenir. C'est là que j'ai appris par le travail de la main et la réflexion le peu que je sais de dessin, de peinture, de couleur. Je veux vous dire ces commencements.

Ma mère avait reçu des leçons de dessin de sa mère et aussi d'un général du Second Empire retiré au château de Peyrudette, le général des Portes. Je crois qu'il commandait en 1870 un régiment de la Garde, et qu'il avait été fait prisonnier à Sedan. Un tout petit salon de sa vieille demeure, tassée dans le fond du val des Peyrudes, contenait les reliques de ses campagnes : pistolets, décorations, gravures de la guerre d'Italie. Ce vétéran avait guidé ma mère dans l'étude des *Croix* de la Creuse.

Tous les deux kilomètres environ, dans nos chemins creux, on trouve des croix de granit, au-dessus d'une banquette de pierre. Ces banquettes servaient de relais aux porteurs de cercueils. Elles sont donc mesurées dans leur distance par cette unité de peine, qu'est le travail de quatre hommes supportant, sur leurs épaules, un mort. Admirable unité de fatigue, de douleur et de paix ! Ces croix donnent au paysage de notre pays une distance intérieure dans la dimension de la mort. Leurs lignes perpendiculaires sont comme un cadre toujours ouvert. La structure des croix, simple et grosière, si facile à reproduire, est pour l'apprenti dans l'art du dessin, une école grave et pourtant encourageante. C'est en regardant les croix de la Creuse que j'ai appris les proportions et les valeurs, et aussi les harmonies qu'ont, presque en toute saison, les alliances improbables de la terre, des prés et des nuages qui passent.

Ma mère, qui en son jeune âge avait composé un album de Croix creusoises, me disait avoir recueilli de sa mère, qui le tenait d'une grand-mère, cette idée profonde et simple :

« Vois-tu, disait-elle les croix de ce pays ont ceci de remarquables qu'elles ressemblent aux épreuves de la vie. Viendra le jour où tu connaîtras ces épreuves à ton tour. Et alors, tu verras qu'elles sont toutes simples, toutes différentes les unes des autres, cachées au détour des chemins et assez inattendues. Toutes différentes, disais-je, et cependant pareilles. »

J'ai pensé souvent à la ressemblance de ces croix creusoises avec les difficultés de la vie. Elle ne m'a jamais paru artificielle ; et même, j'ai découvert d'autres similitudes.

Par exemple, celle-ci : les croix de chez nous sont dissimulées, on ne les voit pas d'avance. Les croix de la Creuse sont proportionnées au regard ; elles n'écrasent pas ; elles ne sont pas trop lourdes ; elles demeurent à l'échelle humaine. Elles ne sont pas glorieuses, mais granitiques et couvertes de

mousse, avec une inscription chrétienne effacée. Nos épreuves d'hommes ont aussi ces caractères.

La croix, c'était la ligne droite ; la route, la ligne courbe et « serpiggea mentante », Ici, la géométrie divine, qui est droite, et là celle de l'homme, qui est sinueuse. La Creuse les unissait.

Après les croix, ce que jadis j'aimais à dessiner, c'était les routes, dans leur perspective, dans leur ligne droite solitaire, et davantage dans leurs sinuosités. J'aimais reproduire ces routes à leurs tournants, assister aux surprises toujours possibles d'une voiture à âne émergeant du feuillage, ou d'un troupeau avec chien et bergère, ou d'un solitaire au pas lourd et soucieux comme un roi en exil. Il faut dire qu'en ce temps d'avant le goudron, temps des cantonniers aux lunettes bleues, les routes creusoises étaient faites de granit rose, piqué de micas, qui luisaient en étincelles noires.

Et cette couleur de garance ocrée (où je glissais un peu de « Terre de Sienne ») relève merveilleusement un paysage si feuillu. Un peintre parisien, subtil amateur de quelques couleurs, m'enseignait en ce temps-là que pour, reproduire la vraie teinte d'un arbre immergé dans l'air, comme l'algue dans l'océan, il fallait mêler du rouge dans le ton vert. Et depuis, j'ai mieux compris les verts de Corot, qui sont bleus, ou gris, parfois roses, mais jamais verts. Le *rose* des routes creusoises, en se projetant sur les verdures, leur prêtait cette couleur contraire sans laquelle l'œil ne peut pas jouir. J'aimais aussi peindre une route bordée de bouleaux. Cet arbre au tronc blanc pâle, aux feuilles en forme de cœur sans cesse agité pour un souffle (avec le genêt, la bruyère, et les grands hêtres) me paraît encore, quand je ferme les yeux, le symbole de la Creuse. Ma mère, en souvenir sans doute, avait aimé cette devise d'un antique blason : *Un rien m'agite et rien ne m'ébranle.* Je crois que, dans le blason, la maxime s'appliquait au chêne, — qui n'est pas inconnu non plus sur nos terres pauvres... L'arbre parfait serait une combinaison du chêne et du bouleau. J'en veux à la Creuse de ne pas l'avoir produit.

Après les croix et les routes, je connaissais une troisième tentation pour le dessin et le pinceau, qui consistait dans l'attitude des jeunes bergères. Ces bergères sont maintenant grand-mères ; s'il en est venu ce soir à la Sorbonne, j'aurais grand peine à les reconnaître. Mais on ne peut pas se défendre d'établir des rapports entre un paysage familier et les êtres humains qui le parcourent, qui demeurent en lui. Le paysage creusois, comme tout bocage et toute pénéplaine, je le conçois

du sexe féminin. Il y a de la parenté entre ces paysages et le visage des femmes, des jeunes femmes, comme George Sand l'avait saisi à Gargilesse, qui est un prolongement de la Creuse dans le Berry. J'ai conservé l'idée d'une beauté féminine, un peu retirée, un peu défiante, un peu triste, très ferme, parfois même un peu dure. Et j'oserais dire que, dans la Creuse telle que je la connais, que je la sens ou me la représente, les vieilles femmes (j'entends : les très vieilles femmes) ont plus de grâce et de féminité souvent que les jeunes, lesquelles à cause de leur timidité, sont comme des bourgeons au mois de mars. Les vieilles sont adorables, par exemple, Angéline dont il sera bientôt question.

Je retrouve dans une vieille lettre de ma mère le récit d'une expédition à Aubusson avant 14, qui dit bien ce qu'une femme creusoise avait d'éminemment tranquille et rationnel.

« Le grand événement de ma semaine a été un voyage à Aubusson, où j'ai accompagné mon père. Cette petite ville pittoresque me séduit toujours quelques heures. Nous avons été recueillis dans la rue par nos cousins qui nous ont aimablement invités à déjeuner dans une maison où j'aimerais finir mes jours, une bonne maison sans prétention d'où l'on jouit d'une vue ravissante. Je n'ai pas osé sortir trop fort mon admiration devant ma bonne cousine. C'est une femme si parfaitement saine moralement, si excessivement convenable, que des louanges un peu romantiques sur un paysage pourraient la troubler. En revanche, j'ai pu m'enthousiasmer sur la fraîcheur des caves et les commodités du cellier. »

Le départ de la Creuse pour le « pays noir », pour le travail urbain et réglé, qui avait lieu dans la dernière semaine de septembre, était un arrachement, — le type de la souffrance sans cause et donc de la peine à l'état pur. C'était le moment où l'automne, si généreux en Creuse, commençait, où ronflaient les complaintes des batteuses, où la campagne, quoique brumeuse et bleuâtre, était vers le soir un printemps d'or. Les scènes, dont je vous ai parlé, se déroulaient en sens inverse, et la longue et lente chevauchée hors de Fournoux, qui apparaissait et disparaissait au-dessus de son bois... Puis, on était à Montluçon, pour dix mois replongé dans la France ordinaire...

On ne sait jamais si ce qu'on appelle passé n'est pas appelé à ressurgir, comme si l'ancien était la première image de l'avenir. Du moins, toute vie humaine présente des moments où après de longs oublis, *longa oblivia*, comme dit Virgile, il arrive que le passé revive sous une forme nouvelle. La Creuse, dont la force des choses m'avait éloigné pendant près de

trente années, a repris consistance dans des circonstances improbables.

Il y a dans les Évangiles de la Résurrection que j'ai longuement auscultés, un passage mystérieux, non pas de ce mystère premier qu'est la Résurrection, mais d'un mystère secondaire : pourquoi l'Ange dit-il aux Femmes au matin de Pâques : « Il n'est pas là. Quittez la Judée et allez en Galilée ; vous le trouverez en Galilée. »

Il faut se souvenir que pour Pierre, Jacques et Jean, la Judée était le pays aride et dur. La Galilée avec son lac, les bords de ce lac alors lourds de verdure et l'Hermon lointain et ses neiges, le Thabor isolé comme notre Puy-de-Dôme, avait le charme des choses variées. Et, pour les compagnons qui avaient suivi Jésus, la Galilée (et *Galilée* vient d'une racine qui veut dire : *pierreux*) était le pays de leur formation première, de leur éducation et de leur premier métier. Jésus ne pouvait leur apparaître que dans ce premier décor galiléen, dans ce premier entour de leur existence. C'est là qu'il *les précéderait*. Mieux, selon la traduction que M. Pouget me proposait sur son lit de mort, qu'il les « amènerait », les « guiderait ».

En somme, pensé-je, tout s'est passé comme si Jésus avait senti qu'il ne pouvait revivre pour les siens que dans ce pays provincial, dans ce paysage où ils avaient connu leurs enfances, près de la terre mère.

De même, j'ai pressenti que c'est dans cette Creuse, pour moi galiléenne que j'avais quelque chance de voir réapparaître le temps. Parfois ma mère m'avait dit : « C'est dans la Creuse que tu me retrouveras. »

Lorsque j'étais captif, il m'arriverait de faire une promenade en esprit dans ce pays, retrouvant les anciens chemins, voyant, sous le regard mental, toutes mes choses. J'ai appris alors quel pouvoir possesseur a le regard du souvenir ; comme elle est douce, cette phosphorescence grise des couleurs ainsi recomposées ; comme il est exact, le toucher explorateur de celui qui se souvient. Car j'arrivais presque à voir, d'une autre vue que la vue normale mais plus prenante. Je n'aurais certes pas pu compter les arbres : Alain dit que celui qui se souvient du Parthénon ne peut pas dire combien il a de colonnes, et il en tire toute une théorie de la mémoire. Cela est vrai, l'image des souvenirs intimes n'est pas une image qu'on puisse voir ; mais elle n'est pas imaginaire : c'est une image qui est en moi, et qui, au lieu d'être vue, me sert à voir et à posséder.

Je faisais donc, en esprit et en vérité, des promenades exactement agencées, précises en leurs détours. Il m'arrivait

de me dire : « Ce soir, je vais aller au Puy-de-Mergue et je passerai par le Deveix pour dire bonjour à Germaine. » Et j'imaginais quel temps il faisait, quel était le degré de la luminosité, — ce qui a tellement d'importance dans les promenades.

Or, entre 1905 et 1920, de la terrasse de Fournoux, j'avais si souvent contemplé de l'autre côté de la Tarde, à portée de voix et de fusil, un hameau qui se détachait sur l'horizon des feuillages. *Contempler*, c'est le mot qui convient ; car, dans ces débuts d'après-midis accablants de chaleur en ce temps-là, ou bien le soir un peu après le crépuscule, à l'heure des premières étoiles, lorsque le corps est délié, et l'esprit vacant, j'étais envahi par ce que je voyais, je le respirais avec torpeur, avec béatitude. Au Deveix-d'en-Haut, il y avait une chaumière, que j'avais dessinée, parce qu'elle était absolument une chaumière. Accablée par son toit protecteur, comme une paupière lourde, j'imaginais selon la chanson qu'elle devait enfermer au moins deux cœurs. L'antithèse d'un château, en somme.

Cette chaumière abritait des gens simples et bons, en particulier une petite bossue mystique, ayant vendu son champ, pour colporter, pour être aussi sacristine à ses heures, l'âme du pays, sa « Fadette » : Marie Vergnaud, une amie de ma mère, qui la consultait en plusieurs cas.

En 1949, j'avais appris que ce chaume se trouvait à vendre. Personne ne le désirait, parce que c'était une demeure trop élémentaire et qu'un toit de chaume jouit de défaveur dans ce pays de maçons. Je fis, par-devant notaire, une folie.

Après avoir passé la première partie de mon existence à envier un toit de chaume de la fenêtre d'un château, j'espère employer ce qui me sera octroyé de l'existence à contempler un bois, des murs, des tours à partir de la fenêtre d'une chaumière. J'aurais vraiment alors fait le tour d'un monde.

Car une vie pour moi est accomplie, lorsqu'on a vu le même objet d'un autre côté. Parfois cet autre côté, par où l'on voit, c'est l'absence, c'est la privation. Parfois, c'est un autre mode de la présence. En ce qui me concerne, ce changement de mon point de vue, cette rotation du regard au-dessus d'une même vallée à la manière d'une constellation, ce passage de la possession à la médiocrité, ce lieu de mon origine devenu celui de ma pensée, tous ces contrastes paisibles ne cessent de me donner de l'enseignement sur ce que c'est que l'*être*, sur ce que c'est que l'*avoir*, et davantage sur cette loi de la perspective dans laquelle Leibniz avec ses monades avait voulu, je crois, chercher l'explication de ce qui existe.

Et ce n'est pas abandonner le fil de cet entretien que de revenir pour le finir, ou plutôt pour l'interrompre, à cette même vallée. De l'apercevoir sous un angle distant, délivré des murs, des portails, des bois et des usages, plus près des hommes et de leurs longs silences. Il me semble que, lorsque les hasards vous ont donné quelque crédit, le meilleur usage que l'on peut en faire est de magnifier ce qui est humble. Réveille-toi donc, minuscule Deveix, l'heure de souvenance est arrivée ce soir pour toi en cette Sorbonne où je n'enseignerai jamais.

Le Deveix est un hameau élémentaire de cinq feux (de six, lorsque nous y sommes) : sans église, ni chapelle, sans épicerie même de village, sans route pour y accéder, le Deveix est presque impossible à voir de la route. Ce hameau-témoin est tel qu'aux premiers établissements, au temps des races antérieures : il est situé sur une croupe de rocher, non loin d'une rivière. Et, parfois encore, la charrue heurte des tombes mérovingiennes, pierres creusées en forme d'œuf pour recueillir des cendres : car la Creuse s'est faite au temps où l'on brûlait les morts, par conséquent avant l'introduction de la religion catholique.

Supposons donc que, pour échapper aux voies nationales, vous vous égariez sur cette route de Bellegarde à Mainsat, où jamais service de car n'a pu se maintenir, faute de clients. C'est une route de la fin du siècle dernier, faite pour le gendarme à cheval, le propriétaire, le médecin, le notable, très sinueuse, pour que l'on puisse toujours aller au trot ; près de longs tournants qui sont comme des verrous, vous vous trouvez au pont du Deveix. C'est la limite des pays de Gabelle ; c'est là que jadis les chariots s'arrêtaient et que l'on mesurait le sel dans des pierres de granit qui subsistent encore. La vache boit où l'on comptait le sel.

Le premier vivant, c'est l'âne de Germaine, qui vous contemple avec toute son application et cet air de paix qui n'est pas la sottise, l'orgueil sot du cheval, ni le mutisme bête de la vache, sans toutefois la tendresse et la complicité du chien, mais avec cette attitude scolastique de savoir rentré et calme. Il est le vrai maître ici. On le voit pendant les guerres : alors, non mobilisable mais non pas immobile, il permet d'aller souverainement d'un point à l'autre. Quant l'État et la guerre vous ont tout pris, il subsiste, il donne la liberté, qui est la faculté de se mouvoir. Les distances qui définissent le pays (ces six kilomètres dont j'ai parlé), il les parcourt. Il s'appelle Pascal, moi je l'appelle Kant, non pour rabaisser Kant, mais pour honorer cet animal qui ne rit pas, qui n'en a pas envie, qui semble douter du monde sensible et qui est

si attentif. Kant, s'il vous voit, se dérange à peine. Il est appliqué à faire ce qu'il fait.

Derrière les oreilles de Kant, vous voyez se profiler la longue bâtisse du moulin : un moulin monumental jadis, de la dimension d'une petite usine, mais qui ne tourne plus. La roue subsiste, une roue fort travaillée et qui a sans doute donné à plusieurs générations l'idée de la puissance de l'art ; car la roue est bien la première œuvre de l'intelligence technicienne. (Après la roue, la meule et c'est encore une roue.) L'invention de la roue caractérise la puissance abstraite de l'homme, la nature fait des lignes, des angles, voire des sinuosités ; mais jamais, sauf dans la pleine lune, elle n'obtient cette égalité des rayons, ce parfait et inhumain contour. Désormais la roue est immobile, ruine de bois, séjour des mousses. Dans cette caserne dont elle n'occupe que le corps de garde campe Angéline. Elle surveille ses poules, quelques bêtes et sa chèvre. Angéline a une voix chantante et sibylline. Je ne sais pas si elle prédit bien, si elle pénètre dans ce royaume réservé des choses qui sont à venir. Mais je sais qu'elle a la voix qu'il faut pour annoncer l'avenir, celle qui donne l'assurance que la prédiction est bonne. C'est une voix qui part des profondeurs, aiguë, avec un soupir qui s'arrête et qui tremble, puis des sons graves et sérieux extrêmement, pas du tout l'air de sourire ou de ne pas croire à ce qu'elle dit.

Il faudrait décrire sa main nouée sur un bois biscornu elle me fait comprendre que les Étrusques se soient servis d'un bâton recourbé pour leurs augures, ce qu'a conservé la crosse des évêques. Pour prédire selon les règles, il faudrait pouvoir relier la terre au ciel et par conséquent ayant pris un point d'appui sur le sol, pointer dans le même temps le ciel (ou le nuage). Angéline jette l'œil en haut ; ses regards vers le ciel sont la ponctuation de la prophétie, un secours qu'elle demande, ou plutôt une protestation qu'elle dit bien vrai ; car je ne vois pas de doute en elle. Les devins ne doutent pas, c'est la science qui doute.

Il existe des paysans qui sont nés conteurs, ceux que George Sand a décrits, et par exemple son Étienne Depardieu avec son ton tranquille « et plaisamment disert ». Mais conter est une chose (Germaine, chez nous, conte) et prédire en est une autre : Angéline prophétise. Germaine c'est le style du *Livre des Rois*. L'Angéline isaïse quand elle annonce et surtout elle jérémise quand elle pétrit le pire. Angéline ne fait pas de narration, elle est un peu trop indolente pour se souvenir et les narrations trop longues ne conviennent pas aux prophètes ; Angéline ne fabrique pas d'allusion au passé, mais elle secrète l'illusion du futur.

J'observe qu'elle est très prudente dans ce qu'elle dit et qui est toujours en bifurcation, pour ne pas se tromper, quoi qu'il arrive. Ou bien (comme lorsque la Pythie disait à Socrate : « Connais-toi ») elle énonce ces paroles de pur bon sens qui sont d'ailleurs les plus vraies, les plus annonciatrices. M. Pouget, qui était un saint paysan, prophétisait aussi par un bon sens supérieur à celui des savants et des sages de ce monde.

Ainsi la dernière fois que je l'ai vue, l'Angéline, je lui ai demandé son avis sur la situation internationale et s'il y avait un danger de guerre. Elle ne se refusa pas. Elle jeta d'abord un coup d'œil par derrière comme pour savoir si son mari ne rôdait pas, s'il n'y avait pas quelque indiscret qui pût troubler ce qu'elle ne voulait dire qu'à moi seul. Elle s'appuya sur son bâton et, après avoir jeté un second coup d'œil vers le soleil, qui rendit son visage blême (après avoir aussi poussé un ou deux interminables soupirs), elle dit : « La guerre. Ah ! la guerre (comme si elle avait besoin de prononcer ce mot dur de guerre et déjà bien usé dans les villes, mais redoutable dans les campagnes). Pas encore, monsieur Jean, pas encore ! — Vous êtes sûre Angéline, lui dis-je, êtes-vous bien sûre? A Paris, on n'est pas aussi sûr que vous, ajoutais-je pour la tenter. — Nenni, nenni, dit Angéline, sans se troubler le moins du monde, il n'y a rien à craindre, rien du tout. — Et comment pouvez-vous le savoir, Angéline? — C'est qu'ils ne sont pas encore défatigués. Vous comprenez bien, monsieur Jean, ils ne peuvent pas se défatiguer en un jour. Il leur faut du temps pour se défatiguer... » J'insistais, comme les juges de Jeanne d'Arc, quand ils voulaient des précisions sur le pourpoint de saint Michel ou sur son sexe. « Et combien de temps leur faut-il pour se défatiguer? » Angéline hochait la tête. Elle branlait du menton. « Dix ans? » Alors ai-je demandé. Le bâton oscilla sur ma droite, s'écartant d'elle. Angéline ne parla pas davantage. Elle semblait dire : « Peut-être moins? — peut-être beaucoup plus? »

Que voulait-elle dire par cette défatigue de ces êtres indistincts, ces *nonnulli*, ces *quidam*, ces *illi* qu'elle ne nommait pas et qui étaient sans doute pour elle la classe des Ayant, des Possédant, de ces Grands, dont parlait aussi M. Pouget et qui sont le contraire des petits (dont elle était), dans toutes les épopées populaires.

Ces Ils aiment la guerre, quand cela ne les fatigue pas. Ce Il représentait cette part de chacun de nous qui au fond aime la guerre et l'entreprend, dès qu'elle ne sent plus la fatigue de la dernière.

Si l'on voulait être complet, il faudrait visiter chaque

foyer ; celui d'Alfred, qui est le seul artisan de ce lieu trouve sa joie dans l'art des sabots, qu'il m'explique ; celui d'Alexandre, dont la haute taille est le symbole du chef ; celui de Germaine et de ses deux frères, Léon et Félix, qui sont des simples ; celui de Robert, enfin, qui a épousé Odette d'un mariage d'amour et qui a vu naître Yvette (1), seule espérance de ce village qui risque de mourir, faute de vivants.

Nous voici enfin devant la chaumière. Elle s'appelle *la Pensée,* à cause de la modestie, du velouté, du nom de la fleur, et aussi parce que sa propriétaire se nommait Marguerite Pascal. C'est une famille qui descend des Pascal. Et il n'est pas impossible que Pascal l'ait vue en allant de Clermont à Poitiers. Et enfin parce que j'y trouve le recueillement et le silence.

Elle est la seule maison de chaume du pays. Et c'est un grand luxe, car il m'a été très difficile de trouver un pur « chaumeur ». L'un d'eux, M. Catelot, qui est un vrai artiste, a bien voulu venir à moi. Tout le village a coopéré, tous les corps de métier étaient représentés pour faire les *marottes*. Mais seul l'artisan chaumeur, monté sur une échelle, ourdissait sa tapisserie d'or pâle.

L'intérieur de *la Pensée* est pauvre ; c'est sans doute la plus pauvre des maisons du coin. Pauvre, mais bien proportionnée, belle. Elle est éloignée de la route et surtout de l'eau, qui est à deux cents mètres en contre-bas, d'où les corvées incessantes qui m'instruisent sur le poids nécessaire des choses : cette eau si légère, si fluide et toutefois si pesante pour moi quand je la remonte au milieu du champ de genêts. Le plus parfait moment, c'est lorsqu'il faut se pencher sur la fontaine pour puiser, parfois profondément. La fontaine se dissimule à mi-pente dans des feuillages ; elle est bien maçonnée. Dans sa profondeur l'eau dort, elle paraît opaque et lourde. Ce n'est point chez nous lieu de réunion, comme tant de fontaines d'Occident et d'Orient : mes concitoyens, mes concitoyennes ne s'y rencontrent pas. L'un attend pour avancer que l'autre soit parti. Je m'y trouve toujours seul, et c'est seul que je plonge le seau avec un geste presque rituel. Accroupi, à genoux parfois pour pouvoir plonger plus bas, comme l'Esprit qui, au premier jour du monde, selon le livre de la *Genèse*, couvait et fécondait l'abîme.

C'est bien la Source, le germe du hameau millénaire, cette fontaine. Aucun culte, aucune superstition n'y a grandi, parce que les gens d'ici sont sobres de croyances et d'images.

(1) Depuis 1952, une seconde fille est née dans le foyer, Renée, j'inscris leurs noms pour qu'elles le lisent plus tard et que cela entre dans leur dot.

Mais c'est là qu'émerge (à des étages différents selon la séche-resse), le subtil élément de la vie, la fraîcheur, la douceur, celle qui lave et celle qui étanche, la pure semence. Elle res-semble, cette eau, à ces pensées profondes qu'on porte au fond de soi, que l'on retrouve aux différents âges de la vie à des altitudes différentes.

De *la Pensée* on ne voit qu'une chose : Fournoux et son bois. J'ai fait poser une cloche, et à midi, cette cloche sonne ; et, à Fournoux, mes petits cousins font retentir pour me répondre la cloche du château. La cloche légère de la jeune *Pensée* et la cloche plus grave du vieux Fournoux s'épousent au-dessus de la vallée dans la volupté des rencontres des sons. Il est midi. Il est midi. C'est l'Ange qui passe, l'heure où Jeanne d'Arc entendait ses voix qu'elle ne percevait jamais mieux que dans le bruit des cloches, disait-elle. Alors Robert et Odette disent : « M. Jean sonne, c'est donc qu'il est midi. Encore cette botte et nous rentrons. » Et Alfred se dit : « Il est midi, j'entends sonner la cloche. Encore ce dernier sabot. » Et Germaine appelle ses frères : « Ohé ! Léon, ohé ! Félix, il est midi, il est midi. » Et l'avion d'Alger passe, le long du méridien, pour relier Paris à l'Afrique.

Évidemment, lorsque je vois mon toit qui ondule tel, le dos de quelque dinosaure, ou encore lorsque j'aperçois ce toit qui, à son sommet, *germe* quelques épis (comme s'il vou-lait tenter la faulx des Anges), je m'inquiète. Il y a trois semaines, je faisais part à un de mes deux Simples de ces tourments et il me dit avec une sagesse irréfutable : « Faut pas vous inquiéter, monsieur Jean, votre toit i' est solide ; i tombera pas ; i tombera pas, i risque pas de tomber. » Puis se tournant vers moi et hochant beaucoup la tête, pour insinuer selon la sagesse et la politesse de ce pays le con-traire de ce qu'il avait dit : « C'est qu'i' le faudrait pas qui tombe, monsieur Jean, c'est qu'i' le faudrait pas. »

Ce qui me faisait penser au conseil que m'avait jadis donné M. Roustan, inspecteur général et président ici même, le jury d'Agrégation, dont je faisais partie. « Mon cher Guit-ton, vous ne ferez jamais carrière, vous ne savez pas écrire en style administratif. — Comment? — Mais c'est très simple : vous dites une chose dans une première phrase. Puis, vous passez à la ligne et vous laissez entendre, dans la phrase suivante, le contraire de ce que vous avez dit dans la pre-mière. » J'aurais dû écouter davantage les conseils de Félix pour être digne d'occuper une fonction administrative.

Et c'est une chose notable que chacun de nous dans la Marche et dans toute la France, possède ainsi un cercle fictif

dont il est le centre et qu'il appelle *son pays*, que ce pays qui lui paraît contenir et résumer tout le reste de sa nature et le reste du monde. L'homme est ainsi fait ; il n'y a pas à le changer sur ce point. Il a le cœur limité. Et sans doute il peut étendre ce cœur à un grand pays, à une patrie. Mais pour tracer cette circonférence de la patrie (et qui est une extension de notre attachement à un seul coin), il faut qu'il y ait une des branches du compas qui demeure fixe. Et cette branche fixe du compas, c'est précisément l'amour du pays, de ces six kilomètres carrés privilégiés et considérés par illusion comme un centre.

C'est même ce petit pays qui permet de comprendre que les autres en aient un autre et de les respecter en cela. Il y a là encore un curieux trait de notre nature : je crois qu'on ne peut aimer les autres sans aimer d'abord un être d'élection. Et c'est ce que disait l'héroïne de Balzac, Henriette de Mortsauf, dans *le Lys dans la vallée* : « Je l'aime moins que je ne vous aime ; mais, sans la Touraine, peut-être ne vivrais-je plus. »

Ayant ainsi essayé d'expliquer le lien de l'amour d'un pays avec celui de la France, je voudrais ajouter un mot sur le rapport que je sens entre la Creuse et Paris.

Il me semble que la Creuse est, de tous les départements du Centre, celui pour lequel le rattachement à Paris se fait le plus naturellement du monde. Il existe je ne sais quoi qui fait que Paris aspire les maçons de la Creuse et par lequel aussi la Creuse respire Paris. Une harmonie entre ce pays de pierre et de mesure, et la capitale, qui est aussi de pierre et de mesure. Je ne sais qui disait (je crois avoir lu cela dans Rilke) que la couleur propre à Paris, celle du moins qui lui convenait le mieux, c'était le gris, la couleur de la gravité légère, de la pierre solide, résistante.

Pour moi, quand je suis dans la Creuse, je songe au Louvre et à l'Ile fameuse, autour de laquelle Paris et la France ont grandi. Et inversement, quand je coupe le méridien de Paris au jardin du Luxembourg, je n'ai pas de peine à prolonger ce méridien de trois cents kilomètres et à le voir traverser mes genêts. Je vous dirai même que, le paysage de la Creuse, je le projette en surimpression sur les rues de Paris, et c'est ce qui me permet d'y retrouver le grand, l'inaltérable calme. Et je pense même qu'elles se ressemblent ces deux solitudes : celle que l'on gûote à Paris parmi son immense trafic et celle dont on jouit dans notre campagne creusoise.

Oui, elles s'épousent ces deux solitudes. A la limite, elles ne sont qu'une seule pensée : car nous autres hommes nous

sommes tous les fils de la Terre. Et les Creusois d'une manière spéciale, puisqu'ils sont, comme les Romains, des *paysans maçons*, à la fois capables de labourer la Terre et de construire une éternelle Ville.

. . . .

Telles sont, mesdames et messieurs, les quelques pensées que je vous propose, ce samedi 20 décembre 1952, en cette nuit de Sorbonne, — qui est comme une veillée de Noël et où nous sommes rassemblés dans une même piété pour notre origine. Qui sera aussi notre tombe. Mon grand-père avait fait orienter sa pierre funéraire du cimetière de Champagnat vers Fournoux, afin sans doute qu'en se soulevant un peu, au matin de la Résurrection, il pût apercevoir le sommet du bois de Fournoux. Idée profonde qui donne à l'amour d'un pays quelque ressemblance avec l'amour que nous avons pour nos membres et notre corps.

Un jour, nous serons tous poussière de cette terre si douce, ce sera notre gloire et notre secret.

. . . .

Autrefois, on m'avait fait apprendre une longue phrase de J. Lemaître dont on me disait que Anatole France la préférait entre toutes. Je n'ai pas pu la retrouver, mais j'en sais encore des morceaux dans ma mémoire. Ces lambeaux me serviront de conclusion :

« Quand j'entends déclamer sur l'amour de la patrie, je reste froid, je renfonce mon amour en moi-même... Mais, quand dans nos salons familiers, écrivait Jules Lemaître, je sens et reconnais la France à l'agrément de la conversation, à l'indulgence des mœurs, à je ne sais quelle générosité légère, à la grâce des visages féminins ; quand je traverse au soleil couchant l'harmonieux et noble paysage des Champs-Élysées, quand je lis quelque livre subtil d'un de mes compatriotes, où je retrouve les plus récents raffinements de notre sensibilité et de notre pensée ; quand je retourne en province au foyer de famille et qu'après les élégances et les ironies de Paris, je sens tout autour de moi les vertus héritées, la patience et la bonté de cette race dont je suis ; quand j'embrasse, de quelques courbes de la rive, la Loire étalée et bleue comme un lac, avec ses prairies, ses peupliers, ses îlots blonds, ses touffes d'osier bleuâtre, son ciel léger, la douceur répandue dans l'air et, non loin, dans ce pays aimé de nos anciens rois, quelque château ciselé comme un bijou qui me rappelle la vieille France, ce qu'elle a fait et ce qu'elle a été dans le monde ; alors je me sens pris d'une infinie tendresse pour cette terre maternelle où j'ai partout des racines si déli-

cates et fortes je songe que la patrie, c'est tout ce qui m'a fait ce que je suis, ce sont mes parents, mes amis d'à présent et tous mes amis possibles ; c'est la campagne où je rêve, le boulevard où je cause, ce sont les artistes que j'aime, les beaux livres que j'ai lus. La patrie, je ne me conçois pas sans elle : la patrie, c'est moi-même au complet. »

« Eh oui ! il faut sentir comme cela, ajoutait Jules Lemaître, mais il ne faut pas le dire : c'est trop difficile. Et on n'a pas le droit d'être banal en exprimant sa plus chère pensée. »

Je dois m'excuser de vous avoir trop parlé de moi. Mais j'ai idée que, en vous parlant de moi, je vous parlais aussi de vous. Au fond, avec quelques nuances, nous avons tous les mêmes expériences creusoises, puisque nous sommes du même sol.

Et je dirai avec Hugo : « O Creusoise ! O Creusois ! tu serais insensé, si tu croyais que je ne suis pas Toi ! »

Septembre 1953.

Hier. — Hier est aussi éloigné que le commencement du monde. Bien que *hier* s'accroche encore à moi par des liens très doux ou très amers, je ne puis pas agir sur hier. Hier est aussi immuable que le premier jour du monde. Hier est devenu un objet de contemplation. Hier est seulement une pensée.

« Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète. Je suis un berger qui me nourris du fruit du sycomore. Je gardais le troupeaux quand le seigneur m'a pris. » — Amos.

Les compensations. — La bonté, la tendresse même des gens durs. La sottise des intelligents. Le sectarisme des sceptiques. Le courage des timorés. La crainte subite des forts. L'hypocrisie des sincères. La superstition des rationalistes. La naïveté des habiles. J'ai des noms, des souvenirs sous chacun de ces mots...

Il y a des efforts qui éloignent, des temps de sommeil qui dénoncent et qui font trouver. Je voudrais écrire un traité *de labore infructuoso, de somnio fructifero.*

De l'abondance qui rend stupide : ainsi, celle des livres, des fiches, des textes, celle du savoir même. Qu'il y a une mesure de documentation à ne pas dépasser. Les politiques le savent : nommer une commission d'enquête qui multiplie les perspectives et l'information, cela uniformise, égalise et

dilue et dissout, on ne sait plus, on ne voit plus rien. Il n'y a plus d'acteurs, plus de pensées, plus de coupables.

— Sartre, comme Zola (et parfois Hugo) se sert de l'effet de masse (sans alinéa, sans repos et lacune). *Ils* savent que la masse, le bloc, la matière, cachent les défaillances. Ils s'en remettent à l'avenir, qui laissera bien subsister quelques pans dans cette masse et de belles ruines. Cette manière d'écrire est une opération de confiance en l'avenir. Valéry inversement. Lui prépare déjà son propre musée, il ne retient dans son œuvre écrite que les ruines, les fragments, les images tronquées, comme les Panathénées du British. Il fait son choix.

— *Alain* m'a enseigné un art de faire, de se faire. Le meilleur en lui c'est l'artisanal, le métier, le métier d'homme. Je songe alors à Gœthe, Montaigne, Socrate...

Né de Parménide (Lagneau), il n'avait pas de puissance philosophique. Il ne garda de ce Père que l'obscur, cet obscur redoutable. Il faisait sa boue chaque jour, inspiration ou non : deux pages de glaise. Le soleil et les hasards la séchaient. Et parfois c'était beau. Mais lui et les sots pour des motifs différents, se contentaient. Daniel Halévy m'a raconté qu'il avait connu Alain avant Alain. Il me le décrivait comme un Thalès, homme primitif, exerçant déjà sa primauté, habitué à ne pas être interrompu. Il parlait alors des choses, des êtres, des âges comme s'ils avaient la transparence des idées, et, inversement des idées, des philosophies, comme si elles étaient des objets palpables, semblable à Aristote ou à Hegel pour ce don si rare de réduire à l'état de nature ce qui était pensée, à l'état de pensée ce qui était nature, — toute vie intérieure, comme dans la magie, étant pratiquement éliminée. De son horreur pour la vie intérieure. De son inaptitude à la vie spirituelle, comme chez Valéry, chez tant de modernes. Halévy racontait qu'alors qu'Alain parlait, un jardinier avait passé. Et Alain avait interrompu son propos (comme aurait fait mon vieux maître Pouget, même à confesse, interrogeant son pénitent sur le gibier, s'il l'avait deviné chasseur). Alain donc était allé interroger le jardinier sur les graines et les boutures. Après le repas, comme la nuit scintillait d'étoiles, Alain parla des planètes et des étoiles. Il savait épeler les constellations. Et il peuplait leurs intervalles avec des vers d'Homère qu'il récitait de mémoire. Tel était le premier Alain, ce « M. Chartier » dont Bridoux ou Massis m'ont parlé avec feu et tendresse. Puis sur l'humus de Chartier poussa Alain, dont je sens qu'il est un peu différent : c'est Chartier se connaissant

comme tel, un peu trop à mon gré. Oui, je le sens : c'était là sa vocation, comme chez Pouget, chez Thibon, chez Heidegger aussi, ce retour au simple, au pulpeux, au palpable, à l'élémentaire, à la nature et à l'homme hors de nos conventions.

Et puis, il y a cet Arbre aux propos, cette forêt magique, ces mille et un exercices rassemblés par ses disciples, cette sorte de prière laïque où chaque matin, ce sillon paysan creusé avec rage par tous les temps. Là je vois toujours deux Alains en lutte, comme Jacob avec l'Ange : l'Alain qui pense le ciel et la terre (je ne dis pas Dieu et l'homme) et l'Alain qui nie les pouvoirs, le radical anarchique, souvent insolent, têtu, borné et volontairement borné pour se sentir libre : cet Alain, si facile à contrefaire, parce que la révolte est au fond l'attitude de paresse et un conformisme bien habituel en nos temps. Qui séparera ces deux Alains ou qui retrouvera Émile Chartier, paysan pensant sous, Alain magicien? Et le vrai *homo* sous l'*artifex?* Mais cette séparation est-elle possible? N'est-ce pas l'*artifex* qui nous a permis d'avoir par instant l'*homo* et cette prose lourde, manquée presque toujours, comme il s'en rendait compte, qui mérite les instants sublimes? Qui le saura jamais? Montaigne, Balzac, Claudel, Stendhal, ont de cette race qui ne rature pas et qui laisse aux autres le soin de *démêler*.

. . . .

JEAN GUITTON.

*But essentiel de l'éducation**

On a coutume de considérer l'éducation comme une « seconde génération ». Ainsi, Thomas d'Aquin estime que l'enfant, en tant qu'objet de la « sollicitude éducative » des parents se trouve, au premier âge « *sub quodam spirituali utero* ». Et il est vrai que l'éducation est, dans une certaine mesure, le prolongement de la procréation, ou, si l'on veut, son complément.

Il est évident, cependant, que l'éducation ne constitue pas, à proprement parler, une « génération » au sens strict du mot. L'être réel qui a été mis au monde est l'objet propre de la procréation tandis que le terme auquel se rattache l'éducation est seulement un état, et pour aussi important qu'il soit, il suppose forcément l'être dont nous parlions, et c'est en fonction de lui qu'il se constitue, comme une détermination ultérieure. Cette idée se trouve déjà chez saint Thomas, dans cette formule dont il se sert pour exprimer sa pensée sur l'essence de l'activité éducatrice : « *Traductio et promotio prolis usque ad perfectum* statum *hominis in quantum homo est, qui est virtutis status* » (1).

Conduire et promouvoir, prolonge et complète ici la procréation mais il n'en est pas exactement la continuation. Ce n'est pas un épisode surajouté à d'autres qui sont également partie intégrante du processus de la procréation elle-même. Au contraire, il suppose que celle-ci est déjà donnée. Ce qui revient à dire que diriger et élever un enfant — et c'est en cela que consiste l'éducation — ne lui donne pas toute la personnalité qui lui correspond, si décisif que cela soit pour lui, mais seulement cette part de lui-même que la génération ne peut lui donner et dont elle est cependant la cause première.

Que l'éducation soit en un certain sens une prolongation de la procréation signifie seulement que tout n'est pas donné à l'enfant par le seul fait de l'engendrer. Il ne s'ensuit pas cependant que ce qui lui manque soit du même ordre que ce qu'il possède déjà. Pour qu'il y ait une stricte continuité

(1) « Conduire et promouvoir l'enfant jusqu'à l'état parfait d'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire à l'état de vertu. »

* Cette enquête sur l'éducation en Europe fait suite aux articles que nous avons publiés dans le sommaire de mars 1959 sous le titre : « *Les humanités.* »

entre procréation et éducation, il faudrait que, chez l'enfant, la part de l'être que vise l'éducation fût du même genre que celle déterminée par sa procréation. Mais pareille identité n'existe pas. Et la raison en est claire : le but que poursuit l'éducation — à savoir, l'état parfait de l'homme en tant qu'homme — détermine l'enfant d'une certaine façon. Et entre l'enfant et la détermination de sa personnalité, il y a la différence irréductible qui existe toujours entre le sujet et sa nature.

La phrase de saint Augustin déjà citée dit clairement le but de l'éducation : le parfait état de l'homme en tant qu'homme, ou ce qui revient au même, l'état de vertu. Mais il importe avant tout de bien comprendre que le but de l'éducation, ainsi déterminé, se trouve rigoureusement limité à sa sphère spécifique et qu'il est, de ce fait, une cause propre de l'activité éducatrice — ce qui ne se produirait point s'il était compris dans le thème plus vaste du but ultime de l'homme ou de tout être fini en général.

Cela ne veut pas dire qu'en définitive l'éducation ne serve pas également l'autre but. Cela veut dire tout simplement que la référence à ce but ultime ne peut rendre compte du sens de l'éducation, car l'éducation n'est pas la seule entité qui dépende de lui. Pour être plus concret et plus précis, parler du but de l'éducation reviendra à traiter du but de l'éducation en soi, non comme une occupation parmi tant d'autres, mais comme une activité distincte et déterminée. Mais il importe, à côté de cela, de comprendre plus à fond le caractère plus universel du but de l'éducation proposé par saint Thomas d'Aquin.

Ce but convient à toute éducation parce qu'il définit l'activité éducatrice indépendamment du moment, des conditions et des circonstances dont elle dépend. C'est le but essentiel de l'éducation, et en tant que tel il est indépendant de toutes les formes historiques de l'éducation, de la culture et des techniques propres à chaque époque. On peut penser que cette façon de concevoir le but de l'éducation est, pour ainsi dire, « formaliste ». En fait il ne prône — explicitement du moins — aucun idéal d'éducation. Il ne se limite pas à une conception déterminée de l'homme selon les intérêts particuliers d'un peuple ou d'une littérature. Or, tout homme réel, toute existence humaine, est en relation, inévitablement, avec une ambiance donnée au sein de laquelle, non seulement il est, mais encore doit être le produit d'une éducation effective.

On n'éduque pas l'homme en général, et même l'homme en général existe-t-il? Quel autre sens convient-il donc d'ajouter

à l'état parfait de l'homme « en tant qu'homme »? Penserait-on que l'éducation doive forger un homme abstrait, intemporel et utopique? Apparemment non. Et il est trop facile de comprendre qu'un tel homme n'existe ni ne peut exister.

Mais ce qui existe réellement en chaque homme, c'est ce qui fait de lui un homme. Et pour aussi différents que les hommes soient, ils ont ce point commun qu'ils sont hommes.

Cela est clair jusqu'à l'insolence. Mais cela ne friserait-il pas la bouffonnerie de penser qu'en faisant allusion à l'homme en tant qu'homme on croit à l'existence de cet homme abstrait qu'il est de mode à présent d'opposer à ceux qui sont « en chair et en os »?

Lorsqu'on parle de l'homme en tant qu'homme, on vise ce qu'il y a de commun à tous, sans oublier pour autant que chaque homme a ses caractéristiques propres. Ce qui est commun à tous les hommes n'est pas un produit de l'esprit mais quelque chose de bien réel puisque cela est *en* chacun et constitue de ce fait son essence. Il faudra dire par conséquent que le but essentiel de l'éducation doit être défini en fonction de cet échange et non de ce qui l'accompagne, pour aussi effectif que cela soit.

En général l'idée de la perfection indique celle de la droiture et, d'autre part, chez les êtres dynamiques, elle n'est pas incompatible avec l'immobilité considérée comme permanence dans la possession d'une chose que l'on est arrivé à acquérir par un processus ou une démarche préalable. Parler d'un *status perfectus* revient, en définitive, à citer un état qui soit pleinement et rigoureusement parfait. Mais la perfection dont il est ici question est celle de l'homme en tant qu'homme. Par conséquent la droiture et la permanence devront posséder une modalité typiquement nécessaire. Elles devront être, en somme, des déterminations de notre volonté puisque c'est à cause d'elles que l'homme diffère le plus spécifiquement des animaux irrationnels. Il est bon par conséquent de dire dès à présent que l'activité éducatrice a pour but de faire de la liberté de l'homme une liberté *conditionnée* de manière juste et permanente.

En fait la liberté est engagée, voire imposée, si l'on préfère le terme, à cause de la forme même à laquelle tend l'activité éducatrice. Et elle est imposée de telle manière que son sujet, l'homme, acquiert un *status*, un conditionnement permanent, à partir duquel il fait usage de cette liberté. Mais ce *status* que l'éducation confère à la liberté permet justement d'en faire l'usage le plus conforme à la nature humaine. L'éducation prise dans son sens le plus essentiel et le plus large, prétend donner à l'homme une conformation

ou une configuration telle qu'il soit amené artificiellement à se « conformer » ou à s'adapter à la nature propre de notre être.

Il ne s'agit donc pas d'un compromis « spécial », mais — si l'on me permet de jouer sur les termes — d'un compromis « spécifique » ou propre à chaque homme en tant qu'homme. Et cela revient à concilier l'usage de la liberté avec les exigences de cette nature ou essence commune à tous les hommes. De l'homme qui agit avec droiture nous dirons qu'il accepte son être profond. Tout acte humainement droit constitue une libre affirmation de notre propre nature. Et le but que poursuit l'éducation est justement de fournir à l'homme un *status* qui l'amène à la vivante et libre acceptation de sa nature.

Il est clair après ce qui a été dit que le *status* objet de l'activité éducatrice doit être considéré « parfait » au sens propre et étymologique du mot. Il représente, avant tout, le but d'une activité, d'un certain agir. Mais cet agir est pour l'homme un devenir bien qu'il dépende également d'un agent extrinsèque qui est lui aussi humain. Et cela signifie que grâce à l'état que l'éducation lui donne, l'homme qui possède cet état est parfait en tant qu'homme. Et ce n'est pas alors seulement le *status* qui est parfait, mais l'être qui le possède effectivement. Et pour aller jusqu'au bout des choses il faut ajouter : cet état est parfait car il rend son sujet parfait, car, grâce à lui, rien ne manque à l'homme de ce dont il a besoin pour atteindre à sa perfection.

Soit, dit sous une forme négative : le but de l'éducation est de veiller à ce qu'il ne manque à l'homme rien de ce qui, en tant qu'homme — et seulement dans cette ample et fondamentale acception du mot — lui est nécessaire.

Ou, si l'on préfère le tour positif : l'éducation veille à ce que l'homme possède tout ce que, en tant qu'homme, il doit posséder. C'est seulement ainsi qu'il faut comprendre l'humain comme *totaliter factum*. Et c'est seulement ainsi que le *status* respectif est parfait. Mais voilà qui nous oblige à fournir d'autres éclaircissements.

En premier lieu il convient de réfuter une des objections les plus courantes lorsqu'on traite de l'anthropologie thomiste et qui, en définitive, repose sur une simple équivoque. Qu'est-ce que l'homme « totalement fait »? Notre vie n'est-elle pas au contraire un perpétuel devenir qui ne se consume que lorsqu'il se consume? Si, bien sûr, et sans tenir compte, pour l'instant, de considérations plus profondes qui seraient ici hors de propos, il saute aux yeux que le « totalement fait » auquel nous faisons allusion — et jusqu'à l'idée même du

status avec son immobilité caractéristique ou sa permanence — ne peuvent signifier une paralysie de l'homme, ni que l'on veuille l'enfermer à double tour dans une situation qui rendrait tout perfectionnement impossible. Totalement fait en tant qu'homme, parfait en tant qu'être humain, veut dire ici : porteur de tout le nécessaire — qui est quelque chose de plus que sa pure essence métaphysique — pour se comporter d'une manière adéquate à sa nature et à sa mission.

On comprend donc que c'est l'homme suffisamment préparé et suffisamment riche moralement pour *pouvoir agir* en tant qu'homme et pour pouvoir exprimer tout ce que sa nature exige, qui jouira de « l'état parfait » ou qui sera « totalement fait ». La perfection ou plénitude de l'être, terme idéal de l'activité éducatrice, n'est pas un point d'arrivée pour l'être humain mais plutôt un point de départ à partir duquel et seulement à partir duquel il nous est possible d'avoir une conduite absolument humaine.

Loin donc de constituer un frein ou une étape dernière, il s'agit justement de la condition et du fondement même de notre activité véritable. Il ne représente pas le but de notre activité mais la plénitude précisément nécessaire à l'homme pour qu'il s'exprime vraiment.

Mais nous devons reprendre ce terme de l'homme en tant qu'homme pour expliquer l'idée de « l'homme parfait » (ou si l'on veut, celle de l'« état parfait de l'homme ») but suprême de l'éducation. Il n'est pas besoin de préciser que lorsqu'on déclare « l'homme parfait », cela veut seulement dire qu'il jouit d'un état relatif et proportionnel à la capacité de la nature humaine. *Secundum modum suæ perfectionis*, et cela dans la mesure oû cette nature est susceptible de perfectionnement, dans les limites fixées par son essence même. Mais ce n'est pas cela qu'il importe de souligner. Il s'agit en fait de ne pas fausser le sens de l'homme en tant qu'homme, de ne pas croire qu'il suffit à chaque homme en particulier de posséder cet état parfait qui convient à tout homme en général. Considérer cet état comme le but même de l'éducation ce n'est pas dire qu'il n'existe pas pour l'homme d'autres manières d'être parfait. Et en considérant cet état comme le but de l'éducation on ne fait pas autre chose que de prendre ce mot dans son sens le plus fort et le plus précis. Et cela est parfaitement admissible et légitime puisque lorsqu'on parle de l'éducation sans ajouter préalablement autre chose on ne pense à aucun type déterminé de formation professionnelle et même pas à l'éducation en général et pas davantage à une forme concrète ou à un type d'éducation ; on lui voit au contraire ce caractère obligatoire et général pour tous les

hommes. De cette façon, l'éducation nous apparaît comme essentiellement liée à ce qui est le plus humain en l'homme. Cela n'exclut pas pour l'homme d'autres manières d'être parfait et on ne considère pas pour autant ces manières comme inhumaines.

Il nous faut ici cependant affronter une autre difficulté. Nous n'avons effectivement aucun mal à admettre que quelqu'un puisse être, par exemple, un bon peintre et un mauvais homme. Et de cette personne il est clair que nous ne pourrons pas dire que c'est un homme parfait dans le sens qui nous occupe ici, c'est-à-dire en tant qu'homme. Mais inversement un peintre de son métier peut être à la fois un mauvais peintre et un homme bon? Il pourrait sembler à première vue que si l'on considère l' « homme en tant qu'homme » la réponse doive être affirmative. Ne pas bien peindre n'est pas en soi un défaut moral, sinon tous les hommes se verraient dans l'obligation de bien peindre et quoique tout bon peintre ne soit pas forcément un homme bon; il ne pourrait exister un homme bon qui ne fût un bon peintre. Mais si moralement parlant ce n'est pas un défaut de mal peindre, il faudra dire alors que l'on peut être en même temps un homme bon et un mauvais peintre.

Cependant la chose n'est pas si facile. Et précisément pour cette raison dont il a été question plus haut : tous les hommes ne sont pas obligés de bien peindre. En effet, peu importe que celui qui n'est pas peintre de métier ne peigne pas bien. Ce n'est pas la même chose que de mal peindre lorsqu'on est peintre de métier. Dans le premier cas il n'y a aucune obligation de bien peindre. Dans le second on est naturellement obligé d'être peintre de métier, le devoir serait même de ne pas l'être quand on ne sait pas bien peindre. Et il agira donc mal, celui qui s'obstine en pareil cas à être peintre. C'est en définitive un imprudent, dans l'acception *morale* du terme, dans le plein sens où l'on parle de la prudence comme d'une vertu morale et non comme d'un simple « en-cas » qu'il convient de posséder.

L'idée « homme parfait en tant qu'homme » n'implique pas, en fait, celle de bon peintre; elle n'implique pas davantage la simple idée d'homme. Mais voyons ce qui arrive par exemple dans cet autre cas : « Bois sculpté parfait en tant que bois ». Au premier abord on peut croire que tout se passe comme pour le cas précédent. Dans le concept de ce bois n'est pas inclus l'idée de « bois sculpté »; il est vrai qu'elle n'en est pas non plus exclue. Rien n'empêche que l'on sculpte bien ce bois parfait. Pour exprimer cela la technologie logique nous offrirait la formule suivante : l'idée universelle de « bois

sculpté parfait en tant que bois ». Mais c'est ce qui arrive aussi à l'idée « homme parfait en tant qu'homme » en relation avec celle de « bon peintre ». Par conséquent et au moins sur ce point il n'y aucune différence entre les deux exemples.

Cependant il est facile de voir que les formules de ces exemples ne coïncident pas exactement. Dans le cas de l'homme la formule est plus simple. Pour conserver un parallélisme fidèle avec ce qui a trait au bois, il faudrait dire : « l'homme, peintre de son métier, parfait en tant qu'homme ». Mais en ce cas-là, nous avons déjà vu que cet homme doit être un bon peintre. Pourquoi alors cette différence avec le « bois sculpté » parfait seulement en tant que bois? Ou, si l'on préfère, pourquoi un homme, s'il est peintre de son métier, doit-il savoir bien peindre pour être parfait en tant qu'homme, tandis qu'un bois, même lorsqu'il est sculpté peut être mal sculpté et cependant parfait en tant que bois?

Il faut souligner le véritable caractère de cette question Il ne s'agit pas à présent d'un simple retour à la question que nous avons éclairci plus haut. Nous avons déjà exposé les raisons en vertu desquelles l'homme qui est peintre n'est humainement parfait que s'il connaît son métier, que s'il l'exerce généralement bien. Nous voudrions à présent expliquer la différence qui existe entre cet homme et ce qui arrive par contre dans le cas du bois. Il est logique de penser que la raison de cette différence — de quelque forme concrète qu'on la revête — réside dans le fait que la connection entre le concept « d'homme » et celui de « bon peintre » est plus intime que celle qui existe entre l'idée de bois et celle de « bien sculpté ».

En effet la condition de peintre n'est pas pour l'homme qui est peintre quelque chose de simplement reçu comme l'est pour le bois le fait d'être sculpté. Celui qui est peintre l'est parce qu'il a choisi de l'être, parce qu'il a fait cet usage de sa liberté. Et si cet usage est mauvais c'est que sa liberté est pervertie et que par conséquent — puisque c'est par elle que l'homme est constitué et défini face aux créatures irrationnelles — le peintre n'est pas davantage bon en tant qu'homme. Si l'œuvre est inséparable de l'être, celui qui œuvre maladroitement ne peut être parfait. Et ici la maladresse de l'homme ne réside pas tellement dans le fait de mal peindre que dans l'usage erroné qu'il fait de ses possibilités, lorsqu'il s'obstine à se consacrer à un métier pour lequel il n'est pas fait.

Par contre, être mal sculpté n'est pas la conséquence d'un mauvais usage que le bois ferait d'une de ses facultés. En ce cas celui qui agit maladroitement, qui est l'agent

actif d'un mauvais usage de ses facultés, c'est le sculpteur. Et s'il arrive parfois que le bois en question ne se laisse pas bien sculpter ce n'est pas qu'il fasse un usage maladroit d'une faculté qui lui appartiendrait, c'est purement et simplement que le sculpteur a commis la maladresse de choisir ce bois-là. Le détour a été long mais il en valait la peine. Car nous sommes à présent dans les conditions les plus favorables pour comprendre ce qui fait véritablement l'objet de ces pages, c'est-à-dire l'idée de « l'homme parfait en tant qu'homme », but suprême de l'éducation. En résumé, les précisions que l'on a pu tirer de cette idée sont au nombre de deux : *a)* la première, c'est que s'il est vrai que la notion d'homme parfait ne se réfère pas d'une manière directe aux perfections restreintes nées de l'usage concret de la liberté de chaque individu, elle se réfère cependant à ces perfections — indirectement mais d'une façon absolue —, de telle façon que l'on réclame pour chaque homme, justement pour qu'il soit parfait en tant qu'homme, la possession librement choisie de ces perfections.

Aucun n'a, du seul fait qu'il est homme, l'obligation d'être peintre, ou celle d'être sculpteur. Mais si l'on se décide à l'être il faut être « conséquent ». Ce qui signifie non pas une mais deux choses : être « conséquent » avec sa décision mais aussi avoir été conséquent avec soi-même au moment de la prendre. Celui qui, lorsqu'il décide d'être peintre n'est pas « conséquent » avec son être profond où sont incluses ses aptitudes, ses capacités — n'est pas parfait en tant qu'homme. Il fera sans doute un certain usage de sa liberté mais un mauvais usage puisqu'il ne la passe pas au crible de la prudence, ce qui suppose que la prudence, dans une certaine mesure, lui manque. Et dans ce cas, sa liberté est pervertie ; et comme c'est par elle que l'homme est défini le plus humainement, il nous faudra conclure que cet homme n'est pas parfait en tant qu'homme.

Mais supposons à présent que quelqu'un qui serait peintre et qui serait d'autre part pleinement conséquent en prenant cette décision, peigne cependant mal. Il a peut-être été « conséquent » en choisissant ce métier et pourtant le voilà à présent inconséquent et faisant un mauvais usage de sa liberté non pas simplement parce que sa peinture est mauvaise mais parce qu'il ne veut pas en faire de bonne alors qu'il en est capable et qu'il est par conséquent dans l'obligation de bien peindre (il faut naturellement écarter le cas, qui pourrait aussi se produire, où cette seconde alternative n'aurait pas lieu). Si, dans les circonstances envisagées, le peintre ne peint pas bien parce qu'il ne le veut pas, sa liberté est aussi

pervertie et de ce fait il nous faut bien dire de lui qu'il n'est pas parfait en tant qu'homme — pour autant qu'il soit bon peintre.

b) L'autre idée consistera à souligner quelque chose que nous avons déjà dit à propos de la notion de *status*. La perfection de l'homme en tant qu'homme se manifeste à nous de nouveau comme une juste manifestation de la liberté humaine. Ce qui apparaissait auparavant comme la conséquence d'une analyse de ce qu'implique le mot *status* est confirmé à présent du point de vue de la perfection humaine en tant qu'humaine. En effet, tout ce qui la concerne directement ou indirectement se refère à la liberté dans la mesure où elle est susceptible d'être « justement conditionnée », ou, ce qui revient au même, de n'être point pervertie et de répondre aux exigences naturelles de notre façon d'être spécifique.

A. MILLAN-PUELLES

(Traduit de l'espagnol par Laure Guille).

Sur l'enseignement en Angleterre

Comparée à la France et à la plupart des autres pays, l'Angleterre se présente presque comme un état dénué de tout système proprement « national ». Aucun programme commun n'est imposé aux divers établissements. Certes, le ministre de l'Éducation délègue par tout le pays des inspecteurs, qui ont autorité pour dénoncer l' « incapacité » de telle ou telle autre école. Les familles qui continueraient à envoyer leurs enfants dans ces institutions seraient en contravention avec la loi sur l'enseignement obligatoire. Mais le cas est exceptionnel. Le rôle essentiel de l'inspecteur est de conseiller — de suggérer avec bienveillance les méthodes propres à améliorer le rendement. Aucun établissement ne relève individuellement du ministre. Chaque comté possède son Service de l'Enseignement *(Local Educational Authority)* qui est seul compétent pour recruter et congédier les maîtres, veiller au fonctionnement matériel des écoles et, d'une façon générale, en diriger l'activité éducative. Sans doute l'élève qui, en fin d'études secondaires, veut entrer à l'université ou se se qualifier pour certaines professions, doit-il obtenir le *General Certificate of Education*, diplôme délivré par des commissions d'examen étrangères aux établissements. Mais chaque université organise ses propres examens d'entrée. Le candidat a le choix entre un grand nombre de jurys et peut également opter entre des épreuves très variées. Enfin le ministère de l'Éducation n'a pas à connaître de la forme ni de la nature des examens organisés par les universités. Bref, il n'y a pas en Angleterre d'éducation à proprement parler « nationale ».

L'État exige seulement que, dans un sens très large, toute famille envoie ses enfants à l'école de cinq à quinze ans ; il s'engage, en retour, à mettre gratuitement à leur disposition un établissement d'enseignement, qu'il leur est possible d'utiliser, si bon leur semble. Les écoles peuvent être classées en deux catégories : les écoles libres (ou privées) et les écoles gratuites (1). Les premières sont payantes. Certaines familles

(1) N. du Tr. : En France, nous les dirions « publiques ».

les préfèrent aux autres. Au bas de l'échelle, on trouve des institutions qui n'offrent que bien peu d'avantages. Sous quelque angle qu'on les envisage, elles sont très inférieures à la moyenne des établissements publics. Il est difficile de comprendre pourquoi des parents s'obstinent à payer des frais de scolarité à ces institutions, alors qu'ils disposent d'écoles gratuites, qui leur sont tellement supérieures. Certaines familles agissent ainsi uniquement par snobisme. Mais le gouvernement a entrepris une inspection systématique de ces institutions et est bien décidé à éliminer celles d'entre elles qui sont manifestement insuffisantes, en refusant de leur accorder le brevet de « capacité ». Il n'est personne qui ne souhaite voir cette tentative réussir.

Mais il y a heureusement d'autres écoles privées : au sommet de l'échelle se placent les grandes *public schools* (1) — Eton, Winchester, Harrow, d'autres encore. Elles ont derrière elles une longue tradition et peuvent, grâce à leur prestige et à des salaires élevés, attirer chez elles des maîtres de qualité. Les frais de scolarité sont énormes — 400 livres au moins par an ; — mais, à ce prix, elles proposent une éducation dont on peut raisonnablement prétendre qu'elle est d'un meilleur niveau que celui des établissements publics et gratuits. Leur sont-elles vraiment supérieures? Est-il souhaitable que, dans une société qui se veut égalitaire, il subsiste une forme d'éducation aussi privilégiée? Ce sont là des questions fort controversées. Avant le dernier conflit mondial, on prédisait généralement qu'une nouvelle guerre sonnerait le glas des *public schools*. Il ne s'agissait pas de savoir si ces institutions étaient valables ou non ; l'on avançait seulement qu'après une autre guerre, il n'existerait certainement aucune famille assez riche pour pouvoir assumer de tels frais. Cette prédiction, toute plausible qu'elle fût, s'est révélée jusqu'ici parfaitement aberrante. Par un curieux hasard, — personne ne sait exactement pourquoi — il y a aujourd'hui plus d'élèves que jamais dans les *public schools*, et il n'en est guère dont les listes d'attente ne s'allongent démesurément.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que ce serait une folie — et une économie trompeuse — de sacrifier une telle tradition et de fermer ces écoles purement et simplement. Le problème est fréquemment soulevé, cependant, par des esprits férus de principes égalitaires. Pourquoi ne pas les démocratiser, dit-on? Pourquoi n'en faire profiter que ceux dont les parents ont une bourse bien garnie? La question

(1) N. du Tr. : Internats privés.

est en elle-même judicieuse. Et les responsables des *public schools*, cela est certain, ne sont que trop désireux de voir un nombre considérable d'enfants « pauvres » accéder gratuitement à leur enseignement. Vers la fin de la guerre, la commission Fleming avait proposé que 25 pour cent des places disponibles fussent réservées à des élèves ne disposant pas de ressources suffisantes. Mais cela est plus vite dit que fait. S'il est entendu que ces élèves « pauvres » ne paient pas, qui paiera à leur place? Ce ne peut être que le contribuable. Si même l'on parvient à réaliser, ici et là, quelques petites économies parmi celles qui sont réellement possibles, l'on ne pourra éviter que ce genre d'éducation coûte beaucoup plus cher que celui dispensé dans les établissements publics ; l'on aura beau ouvrir toutes grandes les portes des *public schools* aux élèves « pauvres », il n'y en a que bien peu qui pourront y entrer. Le contribuable dont les enfants suivent les cours de l'école publique et gratuite aura peut-être alors pour voisin un autre contribuable qui, sans avoir plus de fortune que lui, aura trouvé pour son fils une place dans une *public school*. Il sera naturellement amené à penser : « Pourquoi dépense-t-on 400 livres par an de plus pour le fils de mon voisin que pour le mien? » Voilà pourquoi, jusqu'ici, l'offre faite par les *public schools* de recevoir des enfants de condition plus humble n'a donné que peu de résultats. Ce ne sont pas les écoles qui se refusent à accepter de tels élèves, c'est le contribuable qui montre peu d'empressement à y envoyer ses enfants.

Seule une faible partie de la population scolaire fréquente les *public schools* — bien que, en général, elle soit naturellement la plus influente. La grande majorité fait ses études dans les écoles gratuites. La loi de 1944 prescrit que tous les enfants doivent aller à l'école primaire à partir de l'âge de cinq ans. Ils y restent jusqu'à onze ans, puis entrent dans un établissement secondaire. Celui-ci dispense un enseignement classique *(grammar schools)*, moderne *(secondary modern schools)* ou technique *(technical schools)*. C'est donc lorsque l'enfant a onze ans — c'est-à-dire à la rentrée scolaire qui suit ses onze ans — que l'on décide de son orientation. La loi de 1944 met ces trois ordres d'enseignement « sur un pied d'égalité ». Mais, l'expérience l'a prouvé, ce n'est là qu'une vue théorique. En fait, les meilleurs se dirigent vers la branche classique, vers les *grammar schools* qui seules assurent une formation de niveau élevé et où l'on encourage les élèves à rester jusqu'à dix-huit ans, sans qu'il leur en coûte davantage. Les plus doués parviennent à obtenir des bourses pour l'université. Les élèves des écoles modernes et

techniques sont ceux que l'on estime incapables de tirer profit d'études universitaires. L'instruction qui y est donnée est surtout d'ordre pratique et professionnel. Dans leur grande majorité, les élèves les quittent à quinze ans pour faire leur apprentissage ou exercer un métier manuel. Il n'en est pour ainsi dire aucun qui continue vers l'université.

A tout prendre, les *grammar schools* ont à leur actif une brillante réussite. Elles permettent, beaucoup mieux que par le passé, à un garçon ou à une fille sans grands moyens de fortune, de s'élever à une position très supérieure à celle de ses parents. L'enfant qui a été admis dans une *grammar school* se rend compte des perspectives qui lui sont offertes. Son travail a pour lui un sens, et il s'y consacre avec plus d'ardeur. Mais c'est précisément cette réaction, à laquelle les *grammar schools* doivent leur succès, qui est à l'origine de la faillite des établissements modernes, fréquentés par la grande masse des enfants. Ceux-ci sont portés à croire que, s'ils ont été mis dans une école moderne, c'est pour la seule raison qu'on les a jugés incapables de tirer profit d'une éducation convenable. Alors que l'élève de l'école classique a tendance à penser que l'instruction est pour lui de la plus haute importance, qu'elle lui offre l'occasion, s'il veut seulement la saisir, d'améliorer définitivement sa condition sociale, celui de l'école secondaire moderne a le sentiment que, s'il a quelque possibilité de se tirer d'affaire dans la vie, il ne le devra pas à l'éducation qu'il aura reçue. L'on a décidé qu'il ne pouvait pas se distinguer sur le plan universitaire : sa seule chance réside dans la réussite pratique. Il faut qu'il *fasse* quelque chose, et c'est pourquoi, loin de vouloir à tout prix rester à l'école pour s'instruire davantage, il attend impatiemment le moment de la quitter pour affronter ce qui lui paraît être la vie réelle. L'on a cherché à rendre les écoles secondaires modernes plus attrayantes, à renouveler l'intérêt de leurs cours. Ces tentatives n'ont remporté qu'un succès limité. Rares sont les élèves qui veulent rester à l'école au-delà de quinze ans. Si l'on prolongeait la scolarité jusqu'à seize ans — ce que prévoit la loi sur l'Enseignement — la mesure serait très impopulaire dans les écoles modernes.

Ce partage rigoureux de la société en deux classes, selon les aptitudes scolaires, présente un danger évident : c'est qu'il aboutisse à une compartimentation aussi rigide que celle qui découlait naguère du rang social. Plusieurs remèdes ont été proposés. Le parti socialiste estime qu'il faut abolir complètement la différence entre ces établissements et leur substituer une école secondaire « unique » *(comprehensive)* qui pourvoirait aux besoins de tous, quelles que soient leurs apti-

tudes. L'on admet naturellement que celles-ci puissent varier selon les sujets, et qu'il serait coupable, au nom de principes égalitaires, d'obliger tous les enfants à suivre exactement les mêmes cours sans se soucier de leurs goûts ni de leurs capacités ; certains se sentent attirés vers les études, d'autres non. Mais, avance-t-on, le fait que tous les enfants fréquentent la même sorte d'école aura un effet psychologique considérable, et entraînera des résultats très supérieurs à ceux du régime actuel. C'est un fait que, dans une école donnée quelconque, il est des enfants dont le niveau est inférieur à celui de leurs camarades. Mais le grand public l'ignore, et rien ne les force à afficher devant tous leur insuffisance. En outre, prétend-on encore, l'enfant est beaucoup trop jeune, à onze ans, pour que l'on prenne à son sujet des décisions, dont dépendront presque nécessairement son avenir et sa place dans la société. (Tous ces arguments ont évidemment beaucoup plus de poids en ce qui concerne les garçons que pour les filles, puisque la grande majorité d'entre elles, quel que soit leur niveau scolaire, se marieront bientôt). Le raisonnement des socialistes n'est pas sans mérite, et nul ne s'oppose à ce que l'on construise quelques écoles « uniques », là où il est besoin d'établissements nouveaux, pour y tenter l'expérience. Personne ne se refusera non plus, j'imagine, à admettre que certains enfants se développent plus lentement que d'autres, et que le « test » subi à onze ans ne doit pas être unique, définitif et irrévocable. Il faudrait instituer un second « test » — à treize ans par exemple, ou même plus tard — pour donner aux enfants quelque peu attardés une nouvelle possibilité de faire la preuve de leurs aptitudes. S'ils y parvenaient, ils pourraient alors passer de l'école moderne à la *grammar school.* Cela se produit parfois dans le système actuel, mais moins fréquemment qu'il ne serait désirable.

Bien des objections, cependant, peuvent être soulevées contre l'adoption systématique des écoles « uniques ». Si l'on veut, par exemple que la classe terminale *(Sixth Form)* d'une école soit raisonnablement étoffée — la *Sixth Form* groupant les élèves de dix-sept à dix-huit ans qui désirent aller à l'université — ceci ne sera possible que si l'effectif de l'établissement est très élevé, puisque la plupart terminent leurs études à quinze ans. Or si l'effectif est élevé, le directeur se trouvera dans l'impossibilité de connaître personnellement tous ses élèves, et ne pourra guère être plus qu'un administrateur — grave inconvénient dans un pays comme l'Angleterre où l'on attache beaucoup d'importance à ce que l'école soit un tout moral. En second lieu, si un petit nombre d'élèves restent à l'école jusqu'à dix-huit ans, alors que la

majorité la quittent à quinze ans, il est inévitable que les postes de responsabilité — ceux de « préfets » — soient attribués aux élèves les plus âgés. Dans les établissements secondaires modernes d'aujourd'hui, presque tous les enfants terminent leur scolarité à quinze ans : un garçon de cet âge a donc la possibilité d'être préfet pendant sa dernière année à l'école ; et beaucoup prétendent que, pour un jeune homme qui ne fait pas d'études supérieures, l'expérience et le sens de la responsabilité qu'il acquiert ainsi constituent peut-être un élément plus important de son éducation que ce qu'il a pu apprendre dans les livres.

En tout état de cause, il reste qu'à l'heure actuelle, les *grammar schools* remplissent remarquablement leur rôle de service public, et que le nombre de professeurs compétents est limité. La plupart des critiques admettront qu'il est indispensable, avant de pouvoir nous juger satisfaits de notre système éducatif, d'attaquer le problème des écoles secondaires modernes. Il faut que pour ceux et celles qui ne passeront pas par l'université, la vie scolaire ait un but. L'école « unique » aura peut-être un rôle à jouer dans le système éducatif de demain, mais ce serait commettre une grave erreur de détruire ce qui fonctionne bien dans l'espoir d'améliorer ce qui fonctionne mal. Si l'on devait imprudemment supprimer les *grammar schools*, qui, pour l'instant, font du si bon travail, l'on découvrirait qu'il n'existe pas suffisamment de maîtres compétents pour occuper toutes les chaires des nouvelles écoles « uniques » ; celles-ci risqueraient alors de tomber aussi bas que les écoles modernes actuelles au lieu de tendre vers le niveau des *grammar schools*. Il se pourrait aussi qu'à force d'essayer de réveiller l'amour-propre des élèves du « moderne », l'on en arrive à abattre celui des « classiques ».

Ainsi que je l'ai indiqué plus haut, le système anglais — ou plutôt l'absence de système — n'impose pas un programme absolument commun à tous les écoliers, même à l'intérieur de chaque ordre d'enseignement. Les établissements jouissent, à cet égard, d'une large autonomie. Sans doute les grandes lignes des programmes sont-elles partout les mêmes. Depuis la Renaissance jusqu'à la fin du siècle dernier, l'éducation anglaise traditionnelle était fondée sur l'étude des classiques. Il y a encore deux générations de cela, l'on n'apprenait guère autre chose que du latin et du grec dans les *public schools* et dans les *grammar schools*. Les examens d'admission à l'université comportaient obligatoirement des épreuves de latin et de grec. Les bourses d'enseignement supérieur revenaient, pour la plupart, aux futurs spécialistes des

langues classiques : celles-ci marquaient toute éducation, à un point que les plus fervents humanistes jugent aujourd'hui excessif.

Depuis cinquante ans, les choses ont beaucoup changé. Le grec n'est plus obligatoire pour entrer à l'université, bien qu'Oxford et Cambridge exigent toujours le latin. L'on offre maintenant des bourses en toutes sortes de matières. Les élèves des *public schools* et des *grammar schools* décident très tôt s'ils feront des études littéraires ou scientifiques. Pendant leur dernière année de classe, ils se consacrent presque exclusivement à un sujet de leur choix : latin et grec, histoire, langues vivantes, mathématiques, physique et chimie, sciences naturelles. L'écolier et l'étudiant, en Angleterre, ont beaucoup plus tendance à se spécialiser qu'il n'est de règle dans les autres pays, et nombreux sont les esprits qui considèrent que l'on va trop loin dans ce sens. L'on demande partout aujourd'hui que les matières scientifiques figurent en meilleure place dans l'éducation anglaise. Il est bien certain que, jusqu'à une époque récente, ces matières étaient traitées un peu trop cavalièrement dans la plupart de nos écoles, et que, si nous devons tenir notre rang dans la compétition internationale, il est indispensable de former un bien plus grand nombre de « scientifiques » que nous ne le faisons pour l'instant. Les savants les plus avisés estiment que l'on doit sans doute enseigner beaucoup plus de sciences à l'école, et ils considèrent que personne ne devrait pouvoir obtenir le *General Certificate of Education* au sortir d'une *public school* ou d'une *grammar school* s'il n'a pas fait de sciences. Mais, en revanche, ils pensent que ceux qui ont choisi les études scientifiques se trouveraient bien de se spécialiser un peu moins, et de combiner leur formation scientifique avec une éducation classique plus poussée. C'est là demander une double réforme de l'éducation anglaise, exiger que tout élève soit initié aux sciences et qu'aucun ne s'y adonne exclusivement.

Mais les insuffisances de l'éducation scientifique anglaise n'ont pas pour seule origine le conservatisme des humanistes. Elles proviennent surtout d'un manque de professeurs de sciences. Il y a en Angleterre une crise générale de recrutement dans le corps enseignant. Pour y remédier, l'on a déjà accordé des augmentations de salaire, et l'on devra certainement en consentir de nouvelles .Mais ce problème, qui est partout grave, l'est cependant beaucoup plus dans le domaine des sciences que dans celui des lettres. L'étudiant, en effet, qui sort de l'université muni d'un diplôme littéraire, ne peut guère trouver d'autre débouché que l'enseignement. Celui, au contraire, qui dispose d'un bagage et de titres

scientifiques voit toutes les carrières de l'industrie s'offrir à lui. Quelles que soient les augmentations de traitement que l'on accorde aux professeurs, il est peu probable que l'enseignement puisse jamais procurer des ressources comparables à celles de l'industrie. Et ce n'est d'ailleurs pas seulement une question d'argent. L'enseignement est, avant tout, une vocation. La carrière de professeur apparaît tellement séduisante à certains qu'ils l'embrassent sans se soucier du profit matériel. D'autres, en revanche, éprouvent pour elle une répulsion insurmontable. Il existe heureusement des gens qui se sentent attirés à la fois par les sciences et le professorat. Mais ce sont là deux dispositions que l'on trouve rarement réunies. Il est beaucoup plus fréquent de voir le goût de l'enseignement aller de concert avec l'amour des lettres, et cette alliance n'a d'ailleurs rien que de très naturel. Il est exceptionnel de rencontrer un « scientifique » qui prennent plaisir à communiquer son savoir à des esprits moins évolués que le sien. A notre époque de développement scientifique, il semble donc inévitable que, quoi qu'on fasse pour les salaires, on se heurte à des difficultés considérables pour trouver suffisamment d'hommes de science qui consentent à former une jeunesse impatiente d'apprendre.

L'autre grand problème de l'enseignement en Angleterre est d'ordre religieux. L'Angleterre doit affronter, elle aussi, les difficultés que connaissent, en ce domaine, la France et les autres pays européens. Le problème y revêt cependant une forme différente. En France, il est dominé par l'antagonisme entre le cléricalisme catholique et l'anticléricalisme. L'enfant sera-t-il éduqué au sein de l'Église catholique ou recevra-t-il une formation laïque? Il est très peu de familles anglaises qui s'opposent expressément à ce qu'une éducation religieuse quelconque soit dispensée à leurs enfants. Un athée convaincu en a légalement la possibilité, mais bien peu de parents exercent ce droit. Au siècle dernier, avant que l'éducation ne devînt obligatoire pour tous, c'était l'Église d'Angleterre qui subvenait aux besoins de la plupart des écoles, devenues aujourd'hui publiques et gratuites. A cette époque, les catholiques étaient très peu nombreux. La controverse sur l'éducation confessionnelle s'est poursuivie tout au long du XIXe siècle. Quand l'État décida d'accorder des subventions, les anglicans voulurent que ces fonds allassent aux écoles existantes, c'est-à-dire aux leurs. Les non-conformistes protestèrent : ils ne voulaient pas que leurs enfants leur fussent enlevés pour recevoir une éducation anglicane dans les écoles de l'Église établie. Les subsides de l'État, soutenaient-ils, devaient servir à fonder des écoles non-

confessionnelles, d'où fût exclue toute éducation religieuse. Un compromis intervint : les anglicans devraient trouver eux-mêmes les fonds pour construire de nouvelles écoles, mais ils recevraient des subventions pour les institutions existantes. Les nouveaux établissements bâtis par l'État furent non-confessionnels.

Les catholiques étaient alors trop peu nombreux pour jouer un rôle important dans la controverse, et peser d'une façon significative dans un sens ou dans l'autre. Souhaitant, comme il est naturel, avoir des écoles catholiques pour leurs enfants, ils furent portés à se ranger du côté des anglicans. Aujourd'hui cependant, les données du litige ne sont plus les mêmes. Au XIXe siècle, l'État ne s'intéressait qu'aux écoles primaires, et la scolarité prenait fin à douze ans. A cet âge, l'enfant ou bien renonçait à poursuivre des études, ou bien entrait dans une école secondaire payante, tout à fait indépendante des pouvoirs publics. Ce n'est qu'avec la loi de 1902 que l'État commença à se préoccuper de l'enseignement secondaire, et c'est seulement par la loi de 1944 qu'il affirma le principe de l'éducation secondaire pour tous. Cette politique entraînait l'obligation de construire un nombre considérable d'établissements ; elle posait aussi le problème de la position de l'État vis-à-vis des revendications confessionnelles.

Au cours des discussions qui précédèrent l'adoption de la loi de 1944, l'on découvrit que le climat avait changé, et qu'une minorité seulement d'anglicans tenaient réellement à conserver le bénéfice d'une éducation spécifiquement anglicane. La plupart étaient portés à transiger avec les non-conformistes : l'instruction religieuse, dans leurs institutions, respecterait un « programme convenu » qui se limiterait aux grands points communs à toutes les sectes. Les écoles qui acceptaient ce compromis devinrent ce qu'on appelle des écoles « subventionnées ». L'enseignement religieux qui y est dispensé ne diffère pas essentiellement de celui qu'on donne dans les écoles purement laïques. En échange de ce renoncement, l'État leur accorde un soutien financier total.

Si, d'autre part, une institution désirait conserver pleinement son caractère confessionnel, il lui était loisible de le faire, mais l'État ne lui accordait pas un traitement aussi généreux. Les écoles qui optaient dans ce sens devinrent des établissements non pas « subventionnés » mais « assistés ». Les sectes devaient bâtir leurs écoles avec leurs propres ressources et le concours de l'État se limitait à 50 pour cent des frais de fonctionnement. Un certain nombre d'anglicans restèrent suffisamment attachés aux principes de l'Église établie pour exiger le statut d' « assistance » ; mais, naturel-

lement, les catholiques firent bloc pour juger le compromis inacceptable. Ils refusèrent, sans aucune exception, d'admettre plus que le statut d' « assistance », et ce sont eux qui ont, aujourd'hui, les positions les plus affirmées dans la controverse confessionnelle.

En 1944, lorsque la nouvelle loi fut promulguée, les catholiques protestèrent contre l'injustice qui leur était faite, mais ils affirmèrent qu'ils tenteraient d'apporter une contribution loyale au système. Cependant, la population scolaire catholique augmentait sans cesse. D'autre part, des constructions nouvelles s'imposaient, fort coûteuses, pour répondre tant aux besoins d'une fréquentation scolaire accrue par l'institution de l'enseignement secondaire obligatoire, qu'aux exigences matérielles d'une éducation de plus en plus scientifique. Il devenait évident que les charges financières qui incombaient aux catholiques seraient très lourdes. Le ministère de l'Éducation les évaluait à 9 millions de livres. Les catholiques contestèrent cette estimation qui leur apparaissait ridiculement insuffisante. Elle l'était en fait, car il semble bien que si la loi n'est pas amendée, leur contribution devra s'élever à quatre ou cinq fois ce chiffre.

Les catholiques, en Angleterre comme ailleurs, demandent essentiellement que leurs enfants soient éduqués dans des institutions catholiques. Il y a sans doute, en Grande-Bretagne, des gens qui détestent l'Église de Rome au point de contester le bien-fondé de cette liberté. Dans leur esprit, aucune famille ne devrait être autorisée à élever ses enfants dans une telle superstition. D'autres estiment que, si l'on peut tolérer l'existence d'écoles catholiques, l'État ne doit en aucune façon leur apporter son concours : aux catholiques, disent-ils, de trouver eux-mêmes les fonds dont ils ont besoin, n'est-ce pas ce qui se passe en Australie et en Amérique? Mais telle n'est pas la tendance gouvernementale. La loi de 1944 a spécifiquement admis que les écoles « volontaires », comme on les appelle (1), font partie du système éducatif de la nation. Les catholiques, de leur côté, tout en maintenant qu'ils ont un droit moral à être subventionnés, comme en Irlande et en Hollande, se résignent à la nécessité de trouver eux-mêmes une partie des moyens financiers indispensables, s'ils tiennent à garder leurs écoles. Tout le monde admet qu'il serait malhonnête de prétendre accepter l'existence des écoles « volontaires » et, en même temps, de les éliminer en leur imposant des conditions matérielles invivables. Tout le monde reconnaît aussi que ce serait le pire

(1) N. du Tr. : C'est-à-dire soutenues par des contributions volontaires.

des compromis d'autoriser l'existence de ces écoles sans exiger qu'elles soient aussi bien équipées, aussi efficaces que les autres établissements. Il est donc normal qu'un compromis intervienne. Si la note à payer doit être partagée entre l'État et la communauté confessionnelle, personne ne peut prétendre que la contribution de chacun aux frais de fonctionnement puisse être fixée selon un principe absolu et définitif. Elle est aujourd'hui de 50 pour cent. Elle peut, cela est évident, être modifiée dans un sens ou dans l'autre, sans qu'aucun principe ne soit violé.

Même s'il envoie ses enfants à une institution confessionnelle de son choix, le catholique apporte naturellement sa contribution, puisqu'il paie des impôts, à l'école laïque, que sa conscience lui interdit cependant d'utiliser. D'autre part, même si l'on fermait les écoles « volontaires », les enfants catholiques ne pourraient faire autrement que d'aller dans les établissements laïques, déjà surpeuplés, et d'augmenter, par-là même, le coût de ces établissements pour la collectivité. Il est donc raisonnable de réviser les dispositions financières de la loi, de façon que les charges incombant aux communautés confessionnelles ne soient pas intolérables. Le principe de cette révision est généralement reconnu et le ministère de l'Éducation l'a admis. Les négociations en cours permettront-elles d'aboutir facilement à un accord sur les détails? Rien n'est moins certain. Les catholiques demandent que soient subventionnés à 75 pour cent la construction et les frais de fonctionnement de leurs écoles. Les anglicans, de leur côté, veulent voir élevée à 75 pour cent la part de l'État dans leurs établissements « assistés ». A première vue, il semble que les anglicans aient des prétentions plus modestes que celles des catholiques. Mais, en fait, ceux-ci sont en train de bâtir nombre d'écoles nouvelles, alors que les anglicans, tout en conservant le statut d' « assistance » pour une minorité d'établissements existants, n'ont aucun projet comparable. Il est naturel qu'ils ne s'intéressent pas aux subventions à la construction. Il y aura donc de difficiles marchandages sur les dispositions de détail entre les deux groupes confessionnels d'une part, et entre ces groupes et l'État de l'autre. Mais il y a toute raison de croire qu'il en sortira un nouvel accommodement plus favorable aux écoles confessionnelles qu'aujourd'hui, même s'il ne comble pas tous les vœux.

CHRISTOPHER HOLLIS.

(Traduit de l'anglais par Georges Chevassus).

Les problèmes actuels de l'Université espagnole

Le mot « universitas ».

Ce qu'il importe beaucoup de connaître au sujet des mots, c'est leur histoire. Parfois, ils naissent avec l'objet même qu'ils désignent : voilà ce qui arrive pour les inventions, dans le monde technique moderne. D'autres fois, au contraire, ils se trouvaient déjà antérieurement utilisés dans le langage, mais ils se mettent à admettre une interprétation différente. Ils désignaient, par exemple, le genre, et l'une des espèces du genre s'est emparée d'eux. Ou bien, ils formaient le nom de quelque chose de concret et de matériel, et voilà qu'ils ont atteint la subtile légèreté de l'abstraction. Ou encore, ils ont été utilisés par un poète, créant une métaphore, et, sous cette forme, sont passés dans l'usage courant. N'importe quel philologue pourrait produire des exemples de tous ces cas et de beaucoup d'autres.

Mais, pour les mots comme pour les hommes et les peuples, l'histoire ne se déroule pas en vain. C'est la vie qui passe en laissant toujours des adhérences ou des lambeaux d'elle-même, comme trace de son passage. Aussi, presque toujours, l'histoire des mots est comme une forte lumière qui donne soudain un singulier relief à l'idée que nous avons de la chose qu'ils désignent.

L'Université — cette même Université moderne que nous connaissons — naît à un moment imprécis de l'Europe médiévale. Elle surgit au sein même de la société, de l'inexorable réalité de la vie. Elle reçoit ensuite la sanction juridique. L'institution s'établit comme une nécessité sociale ou comme une exigence du temps. L'exemple s'étend, et, déjà au XIIIe siècle, les papes, les rois, les évêques, les municipalités commencent à fonder d'autres universités. Mais personne ne saurait dire exactement à quel moment ont commencé à exister les plus anciennes : Bologne, Oxford ou Paris. Au début, elles n'eurent pas un nom particulier. C'étaient des « études » — *Studium generale* —, ou des « écoles », comme dans les monastères et les cathédrales, ou des « collèges ».

Elles prirent ensuite le nom d' « Université », qui a acquis tant de gloire depuis des siècles. Mais elles avaient emprunté ce nom à la vie. En effet, avant d'être les Universités, (avec « u » majuscule), de telle ou telle ville, elles avaient été, entre autres choses, et tout simplement des « *universitates* », c'est-à-dire des corporations.

Le nom ne leur vient donc pas des sciences qu'on y cultive, ni de l'enseignement qu'on y professe, ni de la fonction sociale de préparer les jeunes gens qui le désirent aux disciplines du droit, de la théologie, des arts ou de la médecine. Les Universités empruntèrent leur nom de la vie même, de la société au sein de laquelle elles sont nées. Elles y constituaient une corporation, « universitas », avec son propre statut, ses buts spécifiques, son autonomie administrative — et, comme conséquence de tout cela, une liberté intellectuelle qui devait être, au cours de l'histoire, sa gloire et sa croix. La société organisée, ce que nous appelons aujourd'hui l'État et qui était alors le pape, le roi ou la cité, octroie à l'Université des privilèges et des franchises, lui accordant sa protection ; très souvent on la crée, lorsqu'elle n'existait pas. On la surveille, on intervient dans ses procès. Mais on reconnaît toujours que c'est une corporation avec sa vie propre, même lorsque les corporations ne portent déjà plus ce nom d' « universitas », qui est resté attaché à l'une des plus glorieuses, des plus durables et des plus fécondes qui soient nées en cet Age de fer.

L'histoire du nom met donc en lumière ce qu'est l'Université et ce qu'elle peut et doit être dans la société humaine. Cette histoire paraît montrer un chemin clair et positif pour les relations entre l'Université et la société, ou entre l'Université et l'État, en marge des polémiques fortuites, des ambitions prématurées ou excessives, et des inquiétudes administratives.

L'Université d'Etat.

Il y eut, un moment, dans le monde entier, où l'Université subit sa crise. En Espagne, la décadence devient évidente au XVIIIe siècle ; elle menace de s'achever dans la ruine. Au milieu du XIXe siècle, l'État espagnol — suivant sur ce point la mode politique européenne post-napoléonienne, mais également attentif à une urgente nécessité nationale — prend l'affaire en mains. C'est ainsi que naît au XIXe siècle — 1845 est la date où le plan des études est fixé — l'institution moderne espagnole de l'Université officielle ou d'État.

Mais telle était la force de l'histoire que dans le nouvel organisme, au début pauvre et comme anémique, on sent

renaître le vieil esprit corporatif de l'antique « universitas » du moyen âge ou de la Renaissance. La critique purement négative est toujours aisée, mais une sereine attitude quelque peu objective doit reconnaître que cette Université des cent dernières années, a été le foyer — parfois unique — des efforts intellectuels et scientifiques les plus nobles et positifs de l'Espagne.

A l'Université — à cette Université officielle qui tant de fois a été, avec une injuste légèreté, dénigrée — appartiennent pratiquement tous nos savants et les hommes qui ont su faire école ; de ses salles de cours est sortie la fleur intellectuelle et scientifique qui, de nos jours, anime le tronc millénaire de l'Espagne. On a dit de l'Université, d'une façon méprisante, qu'elle n'était qu'une machine à fabriquer des titres. Elle a été, elle est, en réalité, presque la seule machine créatrice de science et de culture qu'aient pu connaître les dernières générations d'Espagnols.

Université et politique.

Le programme d'études de 1845, en effet, officialisa en Espagne, d'un trait de plume, tout l'enseignement supérieur. Beaucoup l'ont regardé comme néfaste sinon dans son esprit, tout au moins en quelques-uns de ses principaux effets. Cependant, même les critiques les plus acerbes de cette décision ministérielle, comme Menéndez y Pelayo, admettent que « rien de ce qui demeurait en 1845 dans les Universités espagnoles ne méritait de survivre ; laissons répondre, ajoute-t-il, à notre place, tous ceux qui ont vécu à cette époque et qui ont pu voir dans son intimité la grotesque anarchie du corps enseignant ». Le remède gouvernemental n'a pas été bon parce qu'il a transformé l'Université en *Officine*, et qu'il a introduit le pouvoir despotique des fonctionnaires ministériels « sur ce qu'il y a de plus banal dans le régime intérieur des salles de cours ». Mais, à la fin du siècle, comme nous l'avons dit tout à l'heure, d'une façon très faible et si l'on veut balbutiante, mais réelle, l'Université espagnole connaît une évidente renaissance. C'est à ce moment que s'introduisent en Espagne les courants modernes et les techniques scientifiques qui donnaient déjà leurs fruits en France, en Allemagne, en Angleterre, enfin dans toute l'Europe. On commence à trouver des historiens et des philologues, quelques brillants professeurs de philosophie, et même des naturalistes et des hommes de science proprement dits. C'est là un fait historique que personne ne met sérieusement en doute, bien que les noms, en dehors du domaine des

lettres, ne soient pas nombreux qui atteignent une valeur universelle. Mais, entre temps, — et d'une manière croissante à partir de la réforme de 1845 — l'Université s'est entièrement officialisée : administrativement, elle dépend du ministère du « Fomento », puis de celui de l'Instruction publique, qui fixe à sa guise les chaires, les programmes, les inscriptions et jusqu'au moindre détail de la répartition des crédits budgétaires. Les professeurs sont nommés, après un examen sélectif préalable, semblable à ceux des autres carrières de l'Etat, comme n'importe quels autres fonctionnaires. On voit là se profiler un trait inséparable de la nouvelle Université espagnole : son étroite liaison avec la politique.

Parler de *politique* en Espagne dans la deuxième moitié du XIXe siècle, c'est pénétrer sur un terrain mouvant et instable. Les changements de gouvernement et de régime, les révolutions et même la guerre civile, toujours sur des fronts variés, se succèdent vertigineusement. C'est en 1876 seulement que s'ouvre pour le pays une époque de stabilité relative et de paix publique.

Mais parler de *politique* en Espagne, c'est aussi toucher la fibre hypersensible des problèmes culturels et idéologiques, où se traitent des conceptions distinctes et même opposées de l'existence nationale : elles se résument et se fondent, en définitive, sur la question religieuse. Il y a alors ce que l'on appelle ici « les deux Espagnes » : l'une qui jouit de racines historiques séculaires et de l'adhésion, active ou passive, traditionnelle ou routinière, de l'immense majorité du public, et des cadres sociaux qui constituent le fruit de son développement historique. L'autre Espagne, qui commence à prendre corps à cette époque, est minoritaire, activiste, encline à « laïciser » la vie, l'enseignement et la conscience nationale ; elle est « rénovatrice » ou « européanisante » suivant d'autres définitions adoptées par ses représentants les plus notables à des époques différentes et successives. La première Espagne est aussi majoritaire dans les secteurs universitaires. Mais la seconde, progressivement présente en eux, les utilise comme tremplins ou points de départ en vue d'une complète transformation du pays, qui doit se réaliser conformément à ses plans. Ce n'est pas ici le lieu de développer davantage la question des « deux Espagnes » et l'histoire contemporaine de ce pays, qui a donné lieu, au cours de ces trente dernières années, à une bibliographie incroyablement copieuse.

Ce qui importe, c'est le fait que, dans l'Espagne contemporaine, l'Université et la politique ne sont pas deux réalités étrangères l'une à l'autre, mais au contraire étroitement limitrophes, comme l'Université et l'Espagne, la religion et

la politique et même l'Université et le problème religieux. On en arrive au point que les implications mutuelles de tous ces facteurs de la vie nationale, au centre desquels se trouve toujours la question religieuse, constituent la singularité qui distingue l'Espagne des autres nations occidentales : c'est le *fait caractéristique* de l'histoire contemporaine de ce pays.

Pour les observateurs nationaux et étrangers auxquels échappe cette réalité, et pour ceux qui s'obstinent à l'ignorer, les dernières cent années de la vie espagnole constituent une énigme indéchiffrable. En voulant interpréter les faits, ces observateurs tombent dans les apriorismes et les divagations les plus éloignés de la simple vérité des événements. L'Espagne est un sphinx qui dévore les voyageurs qui ne découvrent pas son secret. C'est vrai pour l'Espagne de 1860, pour celle de 1910 et de 1920 et pour celle d'aujourd'hui. C'est encore plus remarquable pour la culture nationale et pour son centre et son moteur, l'Université.

La République espagnole de 1931 a eu comme précédent l'invasion massive de l'Université et des centres névralgiques de la culture par les « rénovateurs », les « européanisants » et les « révolutionnaires », à tel point qu'elle a été nommée une « république de professeurs ». Le *redressement* catholique se produisait parallèlement, dans une simultanéité historique fort intéressante avec la rénovation intellectuelle et culturelle catholique dont notre XXe siècle porte témoignage en France, en Allemagne, en Angleterre, partout. Le phénomène à l'échelle européenne, s'incube, au début du siècle ; il offre, à l'issue de la guerre de 1914-1918, la splendide floraison de professeurs, écrivains et intellectuels catholiques du monde occidental, vers 1920, floraison que personne n'aurait pu même soupçonner un demi siècle plus tôt.

En Espagne, on voit se produire, immédiatement avant et après la guerre civile de 1936, ce renouveau d'attention des catholiques à l'égard de l'Université et de la culture. Les témoignages de cet état de fait pourraient se multiplier. On trouverait difficilement un écrivain catholique, un chef d'équipe ou un directeur de conscience qui n'invite pas les jeunes gens à penser, dans l'Université, la science ou la culture, en leur assignant ainsi le plus noble but de leur vie. Il est intéressant de noter que cette question se pose, tout au moins dans ses expressions les plus hautes, en marge ou au-dessus des partis et de la politique.

Les catholiques et la vie publique.

C'est un fait historique que ces appels ont eu des échos. Les vieux moules officiels ont constitué et constituent encore

un appareil orthodopédique « grinçant » et opposé à ce que la rénovation soit radicale dans les structures intimes de l'Université. Cette dernière n'a pas fini de se dépouiller des vices de la bureaucratie légale ; elle ne s'ouvre pas aux dimensions plus vastes et à la plus saine atmosphère d'une véritable liberté institutionnelle.

C'est aussi une réalité que la prédominance majoritaire des catholiques pratiquants et même « actifs » au sein du corps professoral universitaire espagnol des jours actuels. Ce fait est, je le répète, indépendant de la situation politique. Il répond à la réalité sociale de l'Espagne, où, avec toutes les nuances et les précisions qu'on peut souhaiter, le voyageur dénué de préjugés se trouve en face d'une société catholique.

Je me hasarderais à faire une déclaration qui surprendra peut-être un étranger n'ayant connu l'Espagne qu'à la faveur d'une visite occasionnelle ou par ce qu'en écrit une grande partie des journaux et des revues de Paris. Ce que je dirai surprendra peut-être aussi — et même irritera — certains de mes compatriotes de l'intérieur de l'Espagne. Pourtant, à mon avis, c'est l'expression d'une réalité profonde ; ce que je vais dire enferme la clef qui peut expliquer certains aspects de la situation présente. *L'Espagne catholique* d'aujourd'hui n'est pas le résultat de la contrainte politique de la dictature ou d'un groupe de catholiques qui se sont hissés au pouvoir. Au contraire, le *catholicisme officiel de l'État* est une conséquence de la réalité catholique de l'Espagne et une condition *sine qua non* pour le maintien de l'État lui-même et de la paix publique.

En Espagne, non seulement l'immense majorité des habitants du pays est catholique, mais c'est aussi le cas pour cette chose subtile et insaisissable qui constitue l'ambiance de la vie d'une nation. Catholique est la famille, la communauté sociale, la vie. Il y a évidemment des individus en marge de ce catholicisme général ; il y en a aussi d'hostiles. Mais c'est une réalité, démontrée par l'expérience historique, qu'on ne peut en Espagne gouverner *contre* les catholiques, et même qu'on ne peut gouverner *sans* les catholiques. C'est pourquoi l'instinct même de conservation oblige un type quelconque d'État à adopter des formes de collaboration et de respect (parfois sincères, parfois seulement apparentes ou opportunistes) vis-à-vis de l'Église, afin de permettre la collaboration des catholiques. En 1931, peu de temps avant le changement de régime et la chute de la monarchie d'Alphonse XIII, celui qui devait être le premier président de la IIe République espagnole, promettait, dans un discours que, pour eux — les républicains et les révolutionnaires —,

ils désiraient introduire en Espagne une république catholique, avec des évêques et des cardinaux, et même avec le cardinal archevêque de Tolède, qui était alors un homme aussi caractéristique et aussi peu suspect de complaisances républicaines que le cardinal Segura. Et tout État, tout Régime, s'il veut se maintenir, doit obtenir la collaboration des catholiques, non seulement en qualité de simples citoyens, mais *en qualité même de catholiques.*

Ces traits n'ont pas été exposés ici pour faire une exaltation « chauvine » du génie espagnol ou du catholicisme des Espagnols, mais en tant que données objectives d'une réalité historique. Il ne s'agit pas, d'autre part, d'un fait exclusivement espagnol ; il est commun à ces autres peuples où le catholicisme jouit d'une force publique semblable à celle qu'il possède en Espagne. Il suffit de rappeler les exemples récents d'Argentine, de Colombie et du Venezuela.

C'est pourquoi un « nazisme » ou un « fascisme » totalitaire et cohérent n'a pas été possible en Espagne, malgré le dynamisme et la position avantageuse qu'atteignirent sous Franco, en 1940, ceux qui incarnaient de telles tendances doctrinales. Et c'est le phénomène politique particulier de l'Espagne actuelle qui a fini par se produire, le phénomène d'un régime d'autorité, kaléidoscopique, et changeant l'aspect de ses profils idéologiques suivant la perspective, ou le préjugé à partir duquel on l'observe.

Si l'on examine l'Université espagnole de ce point de vue, on peut commencer à la comprendre dans ses paradoxes les plus profonds, dans ses vertus, dans ses défauts, dans ses contradictions et jusque dans sa légende.

Les catholiques et l'Université.

La présence active des catholiques dans l'Université espagnole a la même raison d'être que leur présence dans la politique, gouvernementale ou d'opposition. Sans eux, — et non pas seulement en tant qu'individus mais en tant que catholiques — l'Université espagnole ou bien ne pourrait exister ou bien serait en état de divorce avec la réalité sociale du pays. D'un autre côté, ainsi que nous le disions ci-dessus, les voix les plus écoutées, les mouvements les plus dynamiques et l'expérience historique ont éveillé chez de nombreux individus, membres actifs de l'Église et des plus puissantes associations de fidèles, la vocation universitaire, comme un noble destin à quoi consacrer leur vie. Mais, à partir de là, précisément à partir du point où l'Université a pu recouvrer une

force nouvelle, une nouvelle « légende » a pris aussi naissance.

Cette légende a de multiples origines, parfois contradictoires. Elle surgit, dans certains cas, d'une honnête ignorance compatible avec quelque bonne foi, ou de l'irresponsable hardiesse de ceux qui prennent une rumeur quelconque pour une information sérieuse. En d'autres cas, elle est née de la mauvaise foi ou des intentions tortueuses de quelque divulgateur de calomnies, de la passion politique ou de la malhonnête couverture d'un insuccès. Parfois encore, la légende provient de l'interprétation unilatérale, extrapolée et maladroite d'un arbitraire politique, ou de la sentence erronée — ou injuste — des juges d'un concours, dont la décision est difficilement explicable ou compréhensible.

Mais cette fois la « légende » a concentré les critiques ou les perfides malignités sur une institution : l'*Opus Dei*. Cet Institut séculier de l'Église fut à l'occasion, pour certains esprits malintentionnés ou pour d'autres ingénus et « terribles simplificateurs », l'explication grossière et suffisante de tout fait universitaire comme, sans plus de fondement, de tout fait politique espagnol de ces vingt dernières années.

Nombreux sont à coup sûr les membres de l'Opus Dei de grand prestige professionnel qui, y ayant normalement accédé, travaillent dans l'Université espagnole, comme dans celles de tant d'autres pays où cet Institut s'est étendu ; et ce n'est pas vrai seulement à l'Université mais à tous les degrés de l'enseignement, comme dans les autres professions civiles de la société contemporaine. Les membres de l'Opus Dei ne sont pas des « religieux », mais bien des laïques, catholiques ordinaires ; et, comme tels, ils sont présents dans toutes les activités sociales, ainsi que le peut être n'importe quel autre laïque, appartenant à l'Église. Mais, dans l'Université espagnole, ils ne sont pas les seuls catholiques ; nombreux sont aussi les membres de l'Action catholique, de l'Association de propagandistes, des Congrégations mariales, ou des Confréries de professionnels catholiques comme celle des médecins, qui occupent des chaires ou les ont obtenues au cours de ces vingt dernières années et même auparavant, dans les différentes Universités espagnoles et les autres centres d'enseignement. Cet état de fait signifie seulement que les catholiques militants occupent aussi, dans le domaine de l'éducation, la place qui leur revient au sein de la réalité espagnole, proportionnellement à leur masse spécifique sociale et à leur volume démographique.

Les hommes de l'Opus Dei, d'autre part, comme les membres des autres associations catholiques, n'ont pas leurs options temporelles — professionnelles, politiques, sociales, écono-

miques — conditionnées par leur adhésion à l'Institut. Ils sont, dans ces ordres de choses, aussi libres que n'importe quel autre catholique. Et ceux qui, parmi eux, ont opté pour la vie universitaire l'ont fait librement, en fonction de leurs aptitudes et de leur vocation professionnelle, comme toute autre personne responsable au moment de choisir son métier.

Réduire l'Opus Dei à une sorte d'association qui aurait pour but de contrôler l'éducation supérieure en un pays donné comme l'Espagne, ce serait ignorer le caractère universel de l'Institut dont font partie des hommes et des femmes de plusieurs douzaines de pays, de différentes races et de tous les secteurs professionnels et sociaux. Mais la légende, que certains ont prise pour l'histoire, bien que la réalité l'ait suffisamment démentie aux yeux de ceux qui cherchent sincèrement la vérité, cette légende exhibe encore parfois la pousse flétrie de quelques faits qu'on déforme ou d'un prétexte controuvé qu'on prend pour une donnée. Curieuse fut, par exemple, en 1958, la littérature qui a fleuri dans certaines revues étrangères, et parmi certains groupes d'anticléricaux en exil, au sujet de l'attribution d'une des chaires de philosophie de l'Université de Madrid. Un ex-ministre de la République espagnole a gratuitement attribué au nouveau professeur la qualité de membre de l'Opus Dei, comme à plusieurs membres du jury qui l'a choisi. Voilà qui suffisait pour échafauder le prétexte de l'arbitraire de l'Opus Dei, et pour essayer de redonner quelque verdeur à la vieille « légende » affaiblie par la rigueur des faits. Il suffirait de poser la question à n'importe quel intellectuel espagnol moyennement sérieux et documenté pour obtenir une relation exacte des faits.

Les catholiques, majoritaires sans aucun doute dans l'Université espagnole, ne représentent pas néanmoins la totalité du corps professoral. Quiconque est un peu familiarisé avec l'Université pourrait donner une liste de professeurs agnostiques, libres penseurs, anticléricaux et même marxistes. On y trouverait jusqu'à tel protestant qui bénéficie, pourrions-nous dire, d'un pourcentage extraordinairement favorable (les protestants espagnols sont 20 000 pour 30 millions d'habitants) proportionnellement au nombre de ses compatriotes appartenant à la même confession.

Il arrive cependant, par un curieux paradoxe, que cette Université espagnole où prédominent les catholiques est l'Université d'État, et que l'État, qui se proclame catholique, n'applique pas à l'enseignement supérieur la doctrine de l'Église sur la liberté de l'enseignement. Qui plus est, il arrive que, pour certains hommes politiques et pour d'autres

qui ne le sont pas, et qui se disent catholiques, cette question est « tabou » comme le secret magique du sorcier de la tribu, qu'on ne doit même pas mentionner.

Cette conception erronée naît du manque d'information historique et de la courte vue à laquelle nous avons fait allusion dans la première partie de cet article. Le problème de la liberté de l'enseignement non seulement ne se pose pas, rigoureusement, au niveau religieux, mais il se pose surtout au niveau social.

Education et Liberté.

L'enseignement n'est pas une mission spécifique — ni encore moins exclusive — de l'État. La doctrine catholique est, sur ce point, claire : elle se fonde sur la philosophie, sur la conception même de l'homme et de la société, et elle se trouve ratifiée par l'histoire. L'éducation, a dit Pie XI, en 1929, correspond en premier lieu, à titre de paternité, à la famille et à l'Église. Il appartient à l'État de la protéger et de la promouvoir « avant tout et directement, favorisant et secondant l'initiative et l'action de l'Église et des familles, dont la grande efficacité est démontrée par l'histoire et l'expérience. Ensuite, en complétant cette œuvre, là où elle n'atteint pas ou ne suffit pas... car l'État, plus que personne, est pourvu de moyens... et il est juste qu'il les emploie au profit de ceux-là mêmes dont ces moyens proviennent. »

L'éducation, aujourd'hui comme à l'origine de l'Université médiévale, est donc une fonction sociale que l'État doit protéger et non absorber, qu'il doit surveiller au service du bien commun, et dans laquelle, pour ce même service, il doit, en certaines occasions, intervenir.

Tout cela, les universitaires le savent mieux que personne, et les universitaires espagnols en particulier. Les rigides moules bureaucratiques et légaux, en étouffant l'ancienne liberté institutionnelle des Universités détruisent son esprit corporatif, ouvert et créateur. Ils peuvent produire une atmosphère viciée qui devient irrespirable, en transformant le professeur en fonctionnaire et l'élève en un « partenaire » indifférent et routinier qui rappelle la pauvre figure des enfants de province qui venaient, au XIX[e] siècle, à la capitale, en quête d'un emploi de quinze piastres, et qui accourent aujourd'hui pour chercher un titre universitaire.

Les professeurs savent bien cela. Ils savent que leur science — celle qu'ils cultivent et transmettent — ne leur vient pas de l'État mais de l'Étude. Et l'efficacité éducatrice, que, l'Université doit posséder sur toute la société, doit émaner, claire et abondante, de la même lointaine source que son

nom même : du fait qu'elle est une corporation. Indépendamment de l'origine (publique ou privée, d'une entité laïque ou de l'Église), du centre qui réalise, dans chaque cas, la vieille et séculaire figure de l'Université, la liberté institutionnelle, projection publique de la liberté intellectuelle qui est la gloire de l'Université occidentale, pourrait seule enrichir l'Université espagnole, favoriser la science et donner un souffle nouveau à la culture nationale, qui peut se définir comme la part la plus noble de l'âme des nations.

Le jour où ces idées pénètreront dans la conscience espagnole et même dans la « Weltanschauung » commune de l'Europe, on aura fait un grand pas sur le chemin de la liberté ; c'est l'atmosphère où l'homme peut déployer le plus largement sa « capacité » historique.

Antonio Fontan

(Traduit de l'espagnol par Irénée Cluzel).

A propos des humanités

S'il me fallait résumer en trois mots ce que Jean Guéhenno nous dit à propos du problème des humanités dans son livre *Sur le chemin des Hommes* (1), j'écrirais volontiers : oui, non, oui. Je m'explique. Il m'a semblé qu'il disait oui au principe de la culture mise à la disposition de tous, non aux effets que l'application de ce principe a engendrés et oui à la correction à venir de ces effets. J'en donnerais pour preuve qu'il cite Rousseau, Diderot, Condorcet, théoriciens de la révolution dont notre société est sortie, et Valéry qui a dressé le constat de faillite de notre civilisation. Guéhenno lui-même tente de se placer au-delà de cet optimisme premier et de ce pessimisme second. Situation bien inconfortable, car les uns n'auront rien de plus pressé que de lui reprocher sa naïveté, sa foi en l'homme, tandis que les autres ne lui pardonneront pas son refus de l'homme dit moderne. Puis, tous ensemble, ils l'accuseront de se perdre dans les contradictions — ce dont d'ailleurs il s'était aperçu sans le secours de personne, mais, écrit-il, « il m'a semblé que mon sujet les comportait. » Beau et lucide aveu. Oui, la survivance de la culture implique la fidélité et l'infidélité, l'enthousiasme et la défiance, l'idéalisme et l'empirisme.

Dans une autre perspective, Jean Guéhenno dit également oui, non et oui au passé. Oui, parce qu'il sait que le vers de Baudelaire : *Andromaque je pense à toi*, n'acquerra son sens plein que joué en quelque sorte sur la caisse à résonances de l'antiquité. Non, parce qu'il n'ignore pas le ridicule de « ces humanistes qui ne peuvent voir une femme laver à un ruisseau sans évoquer Nausicaa à la fontaine ». Oui, parce qu'il n'imagine pas qu'un avenir puisse se faire hors de la conjonction du vieux et du neuf.

Autre exemple, l'enseignement du latin. Il est clair que d'une part l'humanité d'aujourd'hui a encore besoin des Grecs et des Romains pour nourrir le peu de sagesse qui lui reste. Mais il est non moins évident que « notre français vit de lui-même et n'a plus à chercher dans les langues anciennes ses forces ni ses formes ». La solution? Plutôt que de rester attaché à la lettre d'une langue morte, transporter son contenu dans le contenant d'une langue vivante. L'infidélité de la traduction est moins grave que la trahison majeure que nous commettons journellement en ânonnant et faisant ânonner *rosa, rosæ, rosam.* Il n'y a pas de perma-

(1) Éd. Grasset.

nence sans métamorphose, sans mutilation, et Guéhenno va fort justement jusqu'à dire : « Rien d'autre ne sauve la vie que l'épuration féconde de la mort. »

Ceci nous amène au paradoxe de la pédagogie. Ici encore, on pourrait accumuler les oui, non, oui. Pour être à la hauteur de sa tâche, le professeur doit faire confiance à l'enfant et simultanément se garder de toute complaisance à son égard. Comme le rappelait Alain, *éduquer* signifie *conduire hors de.* Vis-à-vis de lui-même, le professeur doit brûler de ferveur et en même temps tenir pour une chose terrible « de n'être jamais sérieusement contredit ». Sûr de sa vocation, il demeure pourtant sans cesse « en défense contre lui-même ». Face à la société qui attend de lui ses élites, il a le devoir contradictoire de former des individus qui seront aussi des serviteurs de la communauté. « Il faut sortir chaque homme du bruit du monde et le reconduire à sa solitude et à son silence, mais, quand il aura ainsi retrouvé son ordre et sa maîtrise, le ramener au monde pour qu'il s'y mêle sans s'y perdre. »

Finalement, la querelle des humanités pourrait se ramener à ceci. Les uns tiennent l'enseignement pour un moyen de conserver l'héritage de notre culture dans sa pureté. L'élève doit savoir *comme* nous savons et *tout* ce que nous savons. Ce qui entraîne les fausses satisfactions de la tâche accomplie, la routine, la sclérose. Guéhenno a raison de s'étonner qu'il existe encore tant d'analogies entre le professeur de rhétorique d'aujourd'hui et le rhéteur romain qui professait au Ier siècle ; raison de s'indigner aussi qu'on discute de nos jours des questions que Du Bellay, dans sa *Défense et Illustration de la langue française*, avait, semble-t-il, débrouillées dès le XVIe siècle. Les autres considèrent que le plus important de l'enseignement réside dans le phénomène de la communication et, pour reprendre un terme de Robert Escarpit, de la « trahison créatrice ». D'un côté, la gérance honnête mais appauvrissante du patrimoine ; de l'autre, la prodigalité qui assure la richesse. En termes modernes, l'investissement. Valéry disait déjà, si je ne me trompe, que le domaine de l'esprit est le seul où l'on ne gagne rien à économiser.

Bien que Guéhenno nuance son choix — « il n'est pas tellement de moyens justes de faire un esprit juste », écrit-il — il est clair qu'il préfère à l'utilité des musées la re-naissance du savoir de génération en génération.

C'est ici que les choses se simplifient et se compliquent. J'aurai mal rendu compte de ce livre, si le lecteur n'y voit qu'un recueil de paradoxes. Guéhenno y parle en professeur expérimenté. Il en appelle à son métier, à ses souvenirs. Il raisonne moins qu'il ne s'émeut. Il pose en principe que le ministère qu'il a exercé si longtemps n'est pas une science. Mais prudente, modeste et subtile, sa manière de ne trancher de rien est justement une forme d'expression que certains jugeront anachronique et qu'en dépit de sa simplicité, je qualifierais d'insolite. Dans un monde où l'on n'entend plus guère que les voix de la dialectique historique et de la logique scientifique, on ne peut s'empêcher d'éprouver, en présence de ce message humaniste, de la tristesse et des remords :

quoique vieille comme le monde et qu'infiniment nécessaire à son évolution, l'école nous apparaît solitaire.

J'irais plus loin. On peut se demander si ainsi isolé par la force des choses et porté à se replier sur lui-même, l'enseignement, dans la mesure même où il se cherche une justification et une méthode, ne tourne pas le dos à sa vraie vocation. Les humanités s'enfermeraient en elles-mêmes comme la peinture, par exemple, s'est enfermée dans l'esthétique. De moyens, elles deviendraient une fin.

Jean Guéhenno ne fait que soulever le problème. C'est à l'enseignement, dit-il, qu'il revient aujourd'hui de « nourrir l'âme ». Mais si notre âme se meurt, va-t-il la ressusciter ou se dégrader avec elle? Plus qu'on ne pense communément (foi et savoir ont si souvent eu l'air de s'opposer) leur sort est lié. C'est pourquoi nous nous posons comme Guéhenno, avec plus d'inquiétude peut-être, les questions qu'il ne peut pas éluder : « Comment faire vivre avec le seul désir de Dieu ce qu'on faisait avec Dieu même? Comment persuader les hommes que Dieu ne fut jamais que leur désir, si bien que rien n'est changé et qu'ils peuvent encore tout ce qu'ils ont pu? Comment sauver dans la relativité loyalement reconnue et acceptée cette sorte d'ardeur et de confiance que leur donnerait un absolu illusoire? »

***

Réduit à ce qu'il a de plus concret, le livre d'Emmanuel Berl, *les Impostures de l'Histoire* (1), aurait pu constituer un chapitre de l'ouvrage de Guéhenno : comment on enseigne mal l'histoire. Les exemples qu'Emmanuel Berl en donne, pour dispersés qu'ils paraissent, n'en sont pas moins admirablement choisis. Cléopâtre? Dante, Shakespeare, Pascal s'y sont trompés : une funeste « femme fatale ». Or, si l'on y regarde de près, il est probable que ce mythe est l'œuvre d'Auguste, politicien madré et finalement malchanceux, qui a chargé la reine d'Égypte de la responsabilité de ses propres échecs. Charles Martel, le vainqueur de Poitiers? En réalité, ce prestigieux maire du palais ressemblait plus aux Guise qu'au chancelier de l'Hospital et à Retz qu'à Mazarine. Et le combat décisif contre les Arabes, ce n'est pas à Poitiers qu'il s'est déroulé, mais à Constantinople. Toute notre perspective du Moyen Age est à revoir si l'on veut que l'Empire d'Orient retrouve dans l'histoire la place à laquelle il a droit. La mort de Robespierre? La droite s'en est réjouie comme de la fin d'un monstre et la gauche s'en est désolée comme du martyre d'un authentique révolutionnaire. Et si Robespierre n'avait été ni l'un ni l'autre? S'il n'avait songé, au moment de sa chute, qu'à « rétablir le règne des lois »? Réactionnaire honni par les réactionnaires et exalté par ses propres ennemis. Le chassé-croisé est drôle.

Bon, dira-t-on, corrigeons nos manuels. Il ne me semble pas qu'on puisse y songer. Pour la raison qu'il est trop tard. Quand le virage est amorcé, il faut l'achever. Les erreurs de l'histoire, c'est encore l'histoire. Dans la plupart des impostures que je viens de

(1) Éd. Grasset.

signaler, la vérité est devenue un *si;* et l'on n'a jamais rien redressé à coups de conditionnels. Pour la seconde raison qu'il n'est pas sûr qu'en proposant des modifications à notre credo historique, Emmanuel Berl ne se trouve pas lui-même, à son corps défendant, en situation de mystificateur. Je ne suis pas assez historien pour en juger. Mais ce que je crois discerner, c'est qu'Emmanuel Berl nous propose beaucoup mieux : une méthode pour découvrir le mythe partout où il a proliféré et pour éviter, si possible, qu'à l'avenir il prolifère encore.

Cette méthode, je la résumerais en trois points.

Primo. — Il est inadmissible qu'à l'époque même où l'histoire avoue ne pas savoir ce qu'est l'événement historique, où par la multiplication de nos moyens de prospection le passé ne cesse ne s'approfondir et de se brouiller, elle proclame sa prééminence sur tout. Si d'autres sciences plus exactes ont fait leur crise d'indéterminisme, à combien plus forte raison devrait-elle se soumettre à la même épreuve.

Secundo. — Puisque les dimensions du passé ont changé, l'histoire devrait modifier aussi l'objet de ses études. Plutôt que de continuer à se cantonner dans la monographie des États, à découper arbitrairement des zones prétendues connues dans le mal connu d'un tout, elle devrait poursuivre la révolution que Voltaire a accomplie en écrivant son *Siècle de Louis XIV*, passer des domaines de la politique aux domaines de la culture, et de la notion de nation à la notion de civilisation. « Qu'on se figure d'une part, écrit Emmanuel Berl, une France monarchique, fasciste, communiste, qu'on l'imagine même privée du Roussillon, de l'Alsace et que, d'autre part, on se la figure sans moteurs, sans chemins de fer, sans électricité, sans gaz, sans pétrole, sans papier... Dans lequel des deux cas la vie matérielle des Français aurait-elle subi le changement le plus profond? »

Tertio. — Puisqu'il est avéré que l'histoire ment — et comment ne mentirait-elle pas face à des événements dont elle distingue mal les phases? Le savant lui-même, lorsque l'expérience est peu claire, prend ses désirs pour des réalités ! — elle devrait analyser les causes d'où procèdent ces mensonges. Autrement dit, détourner son regard de la chose observée pour observer l'observateur. Ne plus chercher « le chasseur et le chien dans des rébus où il n'y a ni chien ni chasseur », mais se demander pourquoi on s'obstine à chercher et ce chasseur et ce chien. La formule vaut d'être relevée : faire l'histoire de l'histoire. Ou mieux encore, puisque les mythes naissent au sein des communautés, l'historien devrait se livrer, avant d'affirmer quoi que ce soit, à une psychanalyse de la conscience générale des peuples où les erreurs se développent. Il paraît en effet exact, pour prendre un seul exemple, que « le mythe de Poitiers révèle, comme un lapsus ou comme un rêve, les refoulements de l'Europe occidentale quand il s'agit de Byzance et de son empire ».

Ce programme est excitant et en tous points conforme aux

règles de l'honnêteté intellectuelle, à l'évolution probable des sciences humaines. Reste à savoir si l'homme est capable de le mener à bien, car il ne s'agit rien moins que d'une révolution copernicienne perpétrée au sein de notre destinée temporelle : la fin de l'anthropocentrisme dans le domaine de l'histoire humaine. Verra-t-on l'homme de demain préférer la vérité de la culpabilité au mensonge qui flatte la vanité ; négliger la satisfaction de ses passions pour embrasser et, sans doute, mal étreindre, des spiritualités vagues ; accepter de se juger lui-même d'un point de vue excentrique? Je ne vois pas que jusqu'ici il ait vraiment digéré sa relégation spatiale. Depuis que la terre tourne autour du soleil, nos sens continuent à nous apprendre que le soleil tourne autour de nous. Comment digérera-t-il l'idée que notre temps n'est pas notre temps, ou le temps d'un faux nous-mêmes? Depuis qu'on nous a enseigné que les hommes sont frères, nos sentiments ne se sont guère transformés. Et c'est avec les sentiments qu'on fait l'histoire des hommes. Il me semble qu'ici la science touche aux limites de ses pouvoirs. Pour qu'autre chose grandisse « et que je diminue », il faudrait à l'homme plus que le coup de pouce d'un impératif d'ordre intellectuel.

GEORGES PIROUÉ.

Jean Starobinsky : La transparence et l'obstacle

Devant une œuvre d'art, devant une œuvre littéraire, plusieurs attitudes sont possibles. D'abord, l'*admirer* : l'admirer bêtement, béatement, comme ferait un touriste. Ensuite, l'*expliquer* : mais, ici, commence déjà le rite de l'*incompréhension* de l'œuvre. Ainsi, veut-on « expliquer » Mallarmé? Tel de ses vers ressemble à tel autre, de Leconte de Lisle. Telle image vient de Baudelaire. Tel tour syntactique est un tic, dont on peut citer quinze, ou dix-huit, exemples épars. Telle idée vient de Hegel, — bien que plusieurs, là, pousseraient les hauts cris. L'amie rousse de Mallarmé est « à l'origine » de tel sonnet. Le mobilier mallarméen « se retrouve » dans tel autre. Finalement, tout est expliqué ; et rien n'est compris : car on a traité Mallarmé comme une chose, comme un « courant de conscience », qui reçoit des affluents et forme des mares irisées. Mais ni Mallarmé, ni ses œuvres, ne sont des choses, puisque l'œuvre nous *regarde* et nous *parle*.

C'est parce que les historiens ont fini par s'en apercevoir que toute une série d'efforts, naguère, ont été faits pour traiter les artistes comme des personnes, et non pas simplement comme des personnages, englués dans leur littérature. Ainsi, pour Mallarmé et pour Racine, on doit citer Charles Mauron ; pour Verhaeren et Victor Hugo, Charles Baudouin ; pour Edgar Poe, le monumental et, à bien des égards, admirable ouvrage de la princesse Marie de Grèce. Tous ces auteurs se réclament d'une obédience commune : la psychanalyse. Et il faut avouer que, dès là qu'on accepte — et comment les refuser? — les « règles du jeu » : savoir, la réalité de l'inconscient, — la vanité de l'introspection, — la nature symbolique de la pensée irrationnelle, — et l'influence des premières phases du développement sur l'évolution ultérieure du sujet, — on ne peut éviter de traverser le massif freudien.

Pourtant, qui n'a eu les dents agacées par le complexe d'Œdipe? Qui n'a refusé de se plier aux horoscopes solennels de l'astrologie psychanalytique? Qui ne s'est étonné de voir psychanalysés des personnages morts, alors que rien ne permet plus au psychanalyste de vérifier leurs associations, de se confronter à leur expérience vécue? Aussi bien, la critique psychanalytique a-t-elle donné assez rapidement des signes de sclérose. Et il est apparu assez vite, aux regards non prévenus, qu'elle ne pouvait se survivre qu'en se surmontant.

Or, les symptômes d'une telle transcendance de la psychanalyse sont déjà fort nombreux. Très précisément, nous songeons ici à la psychanalyse *existentielle* de Jean-Paul Sartre, laquelle il est

vrai dénonce l'inconscient et ne s'explique guère sur le symbole, — à la psychanalyse *élémentale* de Gaston Bachelard, elle-même peut-être réminiscence d'un traumatisme ancien, celui de la chimie, qui fut la première passion du philosophe, — à l'ouvrage de Julien Gracq sur André Breton, qui s'efforce de calculer le « point de fuite » de toutes les perspectives du poète, — à tel volume de Jean-Pierre Richard, à tel article de Jean Brun... Tous ces critiques se réclament, plus ou moins à leur insu, de la grande objection que Politzer — qui devait mourir sous les balles hitlériennes — adressait naguère à la psychanalyse freudienne : celle d'impersonnaliser la psychologie, et de méconnaître, du sujet, le « drame personnel ». Complexes? Oui, mais pas nécessairement sexuels, et nullement généraux : le projet d'altérité de Baudelaire (Sartre), non plus que le complexe de cruauté de Lautréamont (Bachelard) ne figurent dans les catalogues dressés par l'École. Et lorsque Claude-Edmonde Magny compare l'univers du *Procès* à un vaste hôpital, et son héros à un tuberculeux agonisant, ne psychanalyse-t-elle pas Kafka *à partir de lui-même*, et non à partir de telle constellation universelle de tendances infantiles? Bref, il ne manque guère à cette école de *psychocritique* (Ch. Mauron), à cette *psychanalyse sans présupposés*, qu'un manifeste, qu'une doctrine ferme, que des méthodes rigoureuses, et qu'une technique, qu'on voudrait irréfutable, de preuve.

L'ouvrage de Starobinsky (1) est une contribution de valeur à ce courant de *critique profonde*. Starobinsky n'ignore rien de l'œuvre de Freud, pas même ses limites. Aussi l'idée centrale du livre se situe-t-elle à l'écart des voies cent fois frayées du freudisme. Elle est simple, non moins qu'ingénieuse : il s'agit de faire dériver tout le matériel, idéologique et onirique, de l'œuvre de Rousseau, d'une expérience unique, qui est la *punition injuste* subie, jadis, par Jean-Jacques enfant.

Certes, nous n'acquiesçons point à toutes les analyses de M. Starobinsky. On peut se demander, en particulier, si l'importance cruciale attribuée par l'inconscient de Rousseau au châtiment injuste ne vient pas elle-même de quelque expérience ou de quelque déception plus ancienne, ou d'un ressentiment plus profond. Tout ne s'éclaire pas, d'autre part, avec une égale intensité à la lumière de l'hypothèse. Et, entre la transparence et l'obstacle, où l'auteur voit les deux prolongements essentiels du traumatisme liminaire, le lien n'est pas absolument évident.

Pourtant, le livre de Starobinsky nous apporte, et de Rousseau, et de la critique littéraire, une vision renouvelée. Et nous nous prenons à rêver d'une doctrine littéraire — trans-freudienne, trans-sartrienne, trans-bachelardienne — qui nous permettrait de voir éclairées *en profondeur*, et de part en part, les patientes et géniales démarches de l'artiste — de cet artiste d'autant plus inconscient de lui-même qu'il s'apparaît à lui-même plus conscient du sens de son itinéraire intellectuel. Quelque chose comme *la quatrième dimension de l'œuvre.*

JEAN-PAUL WEBER.

(1) Édit. Plon.

Les romans

PAULE WISLENEF : LA POLONAISE A CHOPIN. — JEAN ESCOFFIER : LE CRÉPUSCULE DES BLANCS. — JACQUES DE BOURBON-BUSSET : MOI, CÉSAR.

Cinq heures du matin. Samedi et ses promesses. Daniel et sa moto. Les copains de travail. Les filles des bals du soir. Paméla et son canari. Du plâtre, des coups, des rires, des verres, des larmes, la vie... C'est *la Polonaise à Chopin* (1). Pas un roman : un bric-à-brac, un décrochez-moi ça, des mots dans un chapeau. Et pourtant le fil se noue, le fluide passe : Paule Wislenef a le don, son monde existe.

Dany sort avec une fille qu'il ne connaissait pas hier et qu'il oubliera demain. Il n'a que sa *Triumph* à aimer — encore n'est-elle pas à lui mais à son frère qui est mort. Il est seul. Paméla s'enferme dans sa chambre. Elle n'a que son canari à aimer — encore le chat va-t-il le manger. Elle est seule. Il a tout à fait les pieds sur terre, elle est complètement détraquée et aucun des deux n'a rien ni personne. Ils n'ont pas d'histoire, leur vie pas d'emploi, mais ce samedi-là qui n'a l'air de rien changera peut-être tout : une rencontre, une entente factice, un malentendu absurde, l'espoir qui renaît... C'est tout : Paméla et Dany ont peut-être enfin pris un départ. Paule Wislenef s'arrête. Elle n'aime des choses que les commencements. Elle sait qu'ils sont toujours faits de rien, mais de mille riens. Ainsi est son livre.

Il donne une idée claire de la confusion, une idée drôle de la grinçante humanité et de son absurde agitation routinière. Il se borne à multiplier les détails minuscules, les hasards stupides, les coups de chance et les mesures pour rien — de la multiplication desquels nait ce jour où commence une histoire dotée enfin d'un sens : ce samedi-là... On songe à Steinbeck, à la « candid camera », à *Tortilla Flat* où il y a aussi un Danny. Paule Wislenef a bonne oreille et bonne vue : ses dialogues sonnent juste, ses personnages déplacent de l'air. Elle mélange avec une assez savante indifférence le présent, l'imparfait et le futur. Elle a dû prendre beaucoup de peine. Pour peu de chose en fin de compte? Possible : une page sur deux elle écrit pour ne rien dire. Mais ce n'est pas toujours la page où elle dit quelque chose qui est la meilleure.

***

Le début est très lent, la fin très escamotée, le tout trop long d'une bonne cinquantaine de pages. Avec cela *le Crépuscule des*

(1) Éd. du Seuil.

Blancs (1), de Jean Escoffier, sait faire don des pensées, des souvenirs, des rêves et des regrets dont il est gonflé.

Imaginez que demain matin les habitants d'Auteuil se réveillent avec l'interdiction absolue de quitter leur quartier et l'obligation non moins absolue de se débrouiller pour y héberger des réfugiés dix fois plus nombreux qu'eux... C'est un réveil à peu près aussi désagréable qui a été ménagé, au matin du 10 mars 1945, aux Français de Phnom-Penh, et de toutes les villes d'Indochine : défense faite par les Japonais de franchir un périmètre réservé, correspondant en gros au tracé de la ville européenne, et ordre à tous les planteurs de la brousse de venir s'y enfermer. Un quartier résidentiel devenu du jour au lendemain camp d'internement. Rien d'un camp d'extermination, mais une sorte de ghetto où sont parqués les réprouvés qui, la veille, étaient les seigneurs, et où la pouillerie se fait d'autant plus odieuse qu'elle submerge tout ce qui hier était le luxe. C'est là pourtant que Julien va vivre les mois les meilleurs de sa vie.

Julien est un métis de vingt et un ans. Jean Escoffier le présente sans complaisance. C'est, dans une enveloppe soyeuse, un asocial doublé d'un paranoïaque : « *Originellement différent, Julien se croyait assuré de la sorte d'échapper aux sentiers battus.* » Susceptible, vaniteux, hargneux. Malheureux. Il est vrai que les temps et les sangs ont contribué à le faire ainsi : « *Dans cette société où la blancheur de la peau et la pureté du sang conféraient des titres de noblesse, il avait été un déclassé... Une jeunesse vagabonde et sans foyer... Jamais il n'avait eu le temps d'apprivoiser les choses, de devenir intime avec les êtres.* » Julien n'inspire quand même pas une très vive sympathie. Mais il est admirablement placé, les partageant avec tous, pour voir et faire voir les vices des uns et des autres. Ceux des Jaunes et ceux des Blancs. Les Jaunes comme le Dr Vinh, singeant les Blancs qu'ils haïssent. Et les Blancs asiatisés au point d'en perdre toute raison, comme M. Bersac. Mais surtout ces Français imbécillement orgueilleux, qui n'ont rien conquis et qui ont tout perdu, et qui continuent à promener leur dérisoire assurance, d'un mirador à l'autre.

C'est eux cependant que Julien, de son propre gré, a rejoints. *Julien avait toujours trouvé le sort des Français si enviable qu'il était satisfait et fier de le partager même si c'était pour être captif au même titre qu'eux.* Il y a trouvé son compte. L'amour, deux amours même, celui de Micheline, l'insupportable petite bourgeoise et celui, plus fier mais aussi irritant de Solange, la fille du résident. Mais Julien a surtout trouvé l'occasion inespérée d'abolir enfin la singularité dont il souffrait : « *Il s'était intégré dans une communauté, une communauté provisoire et factice, une communauté matérielle aussi et hétérogène, soit, mais une communauté.* »

Tout finit pour Julien lorsque le camp redevient quartier résidentiel, lorsque le Japon capitule. Escoffier qui ne sait pas trop comment s'en débarrasser lui attribue alors, après maints ennuis, l'intention de s'engager dans le corps expéditionnaire français.

(1) Plon.

Ce n'est pas convaincant du tout. Une chose compte beaucoup plus, qu'exprime la dernière phrase : le camp est mort et la ville continue, *la vraie ville, permanente, éternelle, qui ne disparaitra pas un beau matin, ne s'évanouira pas à la façon de cette cité éphémère et presque fabuleuse déjà que fut le Camp*... Mais tout ce que les Blancs ont apporté, comme ils l'ont apporté, sur cette terre n'était-il pas destiné à n'être jamais qu'ombre vaine? On peut mettre au compte de l'auteur bon nombre des discours désabusés que tient, au milieu même du camp, le vieux Prusc, en qui l'on ne voulait voir qu'un original inoffensif parce que, pris au sérieux, il eût été trop subversif.

Ce n'est pas un noble et réconfortant éloge funèbre de la domination blanche que Jean Escoffier a voulu écrire. Ce n'est pas non plus, il est vrai, ce n'est nullement un hymne à la louange de l'Asie libérée. Il est à croire qu'en fait l'Asie qu'il aime n'existe plus, si tant est qu'elle ait jamais existé : celle des paysans d'Annam dont descend Julien et qu'Escoffier pare d'une poésie perdue :

« *Il aurait aimé retrouver en lui leur raffinement, leur impassibilité, leur mépris de l'étranger, leur assurance tranquille de peuple dont l'histoire a atteint déjà son point de perfection, de race à civilisation apaisée et figée, et jouir comme eux du repos de la tradition et de l'irresponsabilité de l'habitude. Ses ancêtres avaient eu des robes et des gestes étroits, des voix douces et sentencieuses, des joies paisibles et profondes, une foi reposante et assurée. Une nourriture délicate, légère et échauffante versait dans leur sang des passions vives, superficielles, éternelles*... »

Jean Escoffier parle bien de ce qu'il rêve bien. Mieux encore de ce qu'il connait bien. Il ne crie pas pour se faire entendre. On peut même lui reprocher trop de retenue, qui le ferait paraître parfois sec ou un peu guindé. Plus grave : il ne s'est pas donné assez de mal pour ménager une progression du récit et tenir ses lecteurs en suspens. Mais on se souviendra de ce camp de Phnom-Penh, personnage plus vivant que tous les personnages qu'il réunit, et de ce jeune garçon dévoré d'inquiétude et d'orgueil, immobile à grands pas, errant sans repos dans le soleil en quête d'il ne savait quelle impossible réconciliation.

***

Le pouvoir est le seul rapport tolérable qu'on puisse avoir avec les hommes. Le mot est de Talleyrand. Il est beau, mais il ne dit pas quel rapport celui qui détient le pouvoir peut bien avoir avec soi-même. Jacques de Bourbon-Busset, dans *Moi, César* (1), propose sa réponse. Elle vaut d'être écoutée.

« Je ne veux autour de moi que des hommes gras et qui dorment leur nuit ! » Ce sont les premiers mots du César de Shakespeare. Le César de Jacques de Bourbon-Busset ne dort pas sa nuit : Calpurnia l'a réveillé par ses terreurs. Elle criait en le serrant dans ses bras : « Ne va pas au Sénat. Ils te feront périr. » César n'a pas

(1) Gallimard.

pu se rendormir, il a fait venir son scribe. Dans quelques heures le Sénat lui décernera le titre de roi. Ce sera le matin des ides de mars.

Je ne cesse de mettre de l'ordre dans le monde. C'est mon métier... J'ai porté à bout de bras ce César qui est sorti de moi. Je me confonds avec lui jour et nuit, sauf à certaines minutes — celle-ci en est une — où je reprends mes distances. Le dessein est clair : Jacques de Bourbon-Busset nous offre un Julius juge de Caesar. Il se garde de déformer les situations historiques, ce qu'on en sait du moins et qui est admis. Il ne veut pas changer les lignes mais combler les vides, rendre sa chair et son sang à cet homme devenu statue, et statue avant même que d'être mort.

Le penseur, religieux et politique, qui apparaît n'emporte pas toujours l'adhésion. On n'ajoute pas trop foi à un César appelant de ses vœux l'avènement d'*un Dieu qui serait à tous, aux pauvres comme aux riches, aux Germains comme aux Parthes,* somme toute devançant mystérieusement les pressentiments obscurs prêtés au Virgile de la quatrième Églogue. Les principes et les projets qui auraient été les siens en ce qui concerne l'organisation future de la société amènent parfois à se demander par quelle injustice César n'est pas sorti premier de l'École nationale d'Administration... On aime mieux les réflexions graves et sobres que lui inspire sa vie à cette heure mauvaise de l'aube où l'on est seul.

La mort de Cornelia, la seule femme aimée. La mort de Julia, la seule enfant. La solitude absolue de César... Et cet amour forcené de la gloire qui n'était que volonté de forcer la reconnaissance d'autrui, de briser la solitude... Et maintenant cette lassitude sans nom : *Ma volonté tendue depuis tant d'années, se détache de moi comme une toge mal agrafée. Non que j'aie vieilli, je me refuse à l'admettre, mais parce que le néant des entreprises humaines me monte à la gorge.* L'inguérissable envoûtement exercé sur lui par Alexandre, le rêve oriental, le projet parthe, mais aussi la tentation de tout abdiquer, comme Sylla, d'un coup d'épaule, par dégoût...

C'est la phrase de Jacques de Bourbon-Busset qui crée ce prestige. Elle est belle, brève, active ; elle luit et tinte comme les médailles civiques sur les bras des guerriers. Elle n'a rien de scolaire mais elle n'est destinée qu'aux lettrés : Jacques de Bourbon-Busset écrit pour ses pairs. Cela restreint l'écho de ce qu'il a fait et marque chacun de ses livres d'une certaine gratuité d'exercice distingué. Mais l'exercice est réussi. Un César presque pascalien, auquel il arrive d'avoir des inflexions de roi Ferrante, c'est à ne pas oublier.

RENÉ CHABBERT.

D'un livre à l'autre

H. F. AMIEL : JOURNAL INTIME DE L'ANNÉE 1866 (1)

On sait quel succès accueillit presque aussitôt après la mort de son auteur (11 mai 1881) le *Journal* d'Amiel. Ce *Journal*, il l'avait tenu jusqu'à sa fin, par intermittence de 1839 à 1847, puis très régulièrement. Trois à quatre fois par jour (beaucoup de notes portent l'indication minuit) il consignait sur le papier ses impressions de promenade, de lecture, de conversation, les menus faits de son existence quotidienne, et surtout il s'interrogeait à perte de vue sur son avenir, sur les décisions à prendre pour la conduite de sa vie, sur les moyens d'être heureux ou du moins le moins malheureux qui se puisse.

Quand parurent en 1882, avec une introduction de Schérer, et en 1884 les extraits de ce *Journal*, le retentissement fut grand et durable. Ces deux volumes firent une profonde impression sur beaucoup de bons esprits qui placèrent très haut le philosophe genevois la veille inconnu. Paul Bourget, Léon Brunschvicg, Albert Thibaudet, Charles du Bos, Edmond Jaloux et bien d'autres ont loué Amiel à l'envi.

Depuis que ces deux volumes ont introduit une valeur nouvelle dans la littérature, d'autres fragments ont été publiés par un professeur de Genève, M. Bernard Bouvier, à qui l'on doit aussi la publication d'une partie de la *Correspondance* d'Amiel.

Peut-être d'ailleurs connaîtra-t-on un jour à peu près complètement le fameux *Journal*. M. Léon Bopp et l'éditeur Pierre Cailler s'y emploient. Et M. Bopp a pensé qu'en attendant cette « quasi intégrale » il pourrait être intéressant de donner en un seul volume une année complète, sans coupures, du *Journal*. Il lui a semblé que, surtout s'agissant d'un écrivain tel qu'Amiel, les reprises, les hésitations, les répétitions, pouvaient aviver la curiosité et aider à éclairer la démarche de son esprit.

Mais quelle année choisir? 1866 a paru convenable parce que marquant la maturité de l'âge et du talent. Amiel, à ce moment, a quarante-cinq ans. Il paraît être en pleine possession d'une culture étendue et de ses moyens d'expression. Il cherche d'ailleurs sans cesse à compléter et à augmenter sa culture par d'innombrables lectures dont l'énumération tient une grande place dans ses notes quotidiennes. Son goût le portait assurément vers ces abondantes lectures et aussi le souci professionnel. Il lui fallait en effet, préparer les cours qu'il professait à l'Université de

(1) Éd. Gallimard.

Genève. Et sa médiocre mémoire ne le servait guère dans ce travail. L'année 1866 est, en outre, dans l'existence peu mouvementée d'Amiel, illustrée d'un assez grand nombre d'événements, oh ! qui n'ont rien de considérable, mais qui apportent un peu d'animation, et par exemple ces menues idylles qui auraient dû aboutir à un mariage. Mais il n'en fut rien. Chemin faisant, on trouve beaucoup de détails sur la famille d'Amiel, ses sœurs et ses beaux-frères, sur ses collègues, sur ses amitiés et ses relations et aussi sur les deux femmes qui occupèrent une place assez grande dans sa vie. L'une, Philine, qui fut sa maîtresse quelques semaines — l'unique, paraît-il — et qui demeura pendant plus de dix années son amie ; l'autre, Perline, qui fut, durant quelques mois de 1867 sa fiancée.

Et tout au long de ces 550 pages (dont 520 étaient inédites), Amiel va nous apparaître — mais on le savait de reste — comme un aboulique, ayant l'horreur des responsabilités, incapable de prendre une résolution, s'exagérant d'ailleurs les difficultés et se faisant, comme on dit, un monde de choses, en somme, simples. « Choisir a toujours été pour moi un supplice. »

Les interminables hésitations devant l'idée du mariage qui occupent une partie de ce volume sont un bel exemple de cette incapacité à prendre un parti. Amiel avance, recule, se dérobe ; il invente toutes sortes d'arguments pour différer une décision ; il s'encourage aussi ; il s'exhorte ; il appelle à lui la morale, la philosophie, le devoir civique. Tout cela aboutit à un fiasco.

Il y a quelque chose de comique dans ce « panurgisme ». D'agaçant aussi. Pourtant on ne peut pas ne pas trouver parfois émouvante cette lutte contre soi-même. Car la sincérité de l'homme n'est pas douteuse. On est touché par un cri comme celui-ci : « Et le pire, c'est que je ne suis pas de mon avis et ne m'approuve pas moi-même ! »

D'où vient donc cette impuissance clairement perçue et définie et cependant incurable? Amiel en rejette la responsabilité sur le milieu genevois où il vivait et qu'il accuse de l'avoir étouffé. « J'étais né sociable, expansif, dit-il, avec un vif besoin d'échange, de générosité, de désintéressement, avec de hauts instincts poétiques, philosophiques, patriotiques, religieux. La nécessité de tout refouler en moi-même, de carguer toutes mes voiles, de me racornir pour me défendre, m'a changé du tout au tout... Ne pouvant vivre de ma vie, être ce que je pouvais être..., j'ai choisi le renoncement absolu et supprimé en moi le désir. »

Il y a certainement une part de vérité dans ces propos. (L'extrême froideur des rapports entre Amiel et sa famille viendrait à leur appui.) Cependant l'explication paraît insuffisante. Remarquons d'abord que si Amiel était né avec les instincts qu'il se reconnaît, cela ne prouve nullement qu'il ait été capable en un milieu autre que celui où il a vécu de construire une œuvre. Ses « instincts » poétiques ne faisaient sûrement pas de lui un poète. Les vers qu'il a composés et dont il cite volontiers certains dans ce *Journal* ne le prouvent que trop. Du moins eût-il pu essayer — philosophe professionnel — de donner un ouvrage de philo-

sophie. Il y a beaucoup pensé. Mais enfin, cette œuvre souhaitée, dont il parle si souvent, qu'il se morigène de ne point entreprendre, il ne l'a pas écrite. Une santé médiocre a sans doute contribué à éloigner Amiel de la réalisation. Sa véritable maladie était le doute qui s'étendait à tous les aspects de la vie intellectuelle et affective et qui devenait peur, dégoût de l'action, paresse insurmontable.

Une telle pusillanimité ne va pas sans altérer la sympathie pour l'homme. Au bout de ce copieux volume, et bien qu'il y montre de vraies qualités, de la délicatesse, de la générosité, on ne peut s'empêcher de juger un peu piètre le personnage. Il s'avoue quelque part dépourvu de « brutalité virile ». Comme on lui voudrait un peu de cette « brutalité » qui ne serait d'ailleurs — car l'expression est impropre — que de la virilité tout simplement.

La lecture de ces pages n'est pas tonique. Mais il y a la contrepartie : la pénétration de l'analyste, sa subtilité clairvoyante, la justesse d'impressions du paysagiste, les remarques de l'amateur de livres, du moraliste. Ainsi cet historique d'une petite vie étroite et confinée offre-t-il maints passages attachants. Pourtant, on ne le quitte pas, me semble-t-il, sans qu'un doute vous effleure sur « l'amiélisme ». Si l'on s'était exagéré l'importance de Henri-Frédéric et de son *Journal?* Avec quelque effroi on songe à l'énorme masse du manuscrit : 16 900 pages !

AMÉDÉE PONCEAU : PAYSAGES ET DESTINS BALZACIENS (1)

M. Amédée Ponceau avait minutieusement exploré l'univers balzacien. Il le fallait, pour écrire ce livre qui reparaît aujourd'hui en édition de luxe, illustrée. Du reste, il ne s'est pas contenté d'un commerce assidu avec la *Comédie humaine*. Livres en main, il a repris l'itinéraire du romancier et il est allé retrouver — ou ressusciter — les personnages aux lieux mêmes où ils ont vécu.

Balzac a beaucoup voyagé. Une part importante de sa vie s'est déroulée hors de Paris, parfois même fort loin de Paris. Comme l'observe justement M. Ponceau, « il est, à sa façon, un homme de départ et d'évasion. » Cependant, il n'a pratiquement pas fait appel à ses souvenirs de l'étranger. En revanche, d'après l'infaillible M. Bouteron, il a situé à Paris 48 de ses romans. Gerbes que M. Amédée Ponceau n'a pas moissonnées. Peut-être l'eût-il fait si le temps ne lui en avait été refusé. Les paysages de son livre sont donc ceux de la province française.

Une province pas très étendue en somme et bien délimitée. A la suite de Balzac, M. Ponceau part d'Alençon, gagne Fougères, Bayeux, puis Guérande. L'itinéraire suit alors la Loire (avec un écart vers la vallée de l'Indre). Il est jalonné par Nantes, Saumur Tours, Blois, Orléans. Il dévie vers Sancerre, la patrie de Bian-

(1) Éd. Jupiter. Réédition par souscription de l'ouvrage publié en 1950.

chon, passe par Issoudun, la ville de la Désœuvrance, traverse le Morvan, s'attarde à Nemours, pousse des pointes vers Angoulême et le Limousin. Le tableau n'est pas complet. Ce n'est pas un portrait de toute la France ; c'est pourtant un visage ou plutôt une série de visages — d'expressions différentes — de la France. La métaphore a beaucoup servi, observe M. Ponceau. Elle s'est démonétisée. Mais elle est vraie. Paysages, visages.

Mais Balzac n'isole pas ces paysages ; il ne les dissocie pas de ceux qui y vivent. A vrai dire il n'a point formulé de doctrine des rapports de l'homme et du paysage. Il s'est cependant expliqué çà et là. M. Amédée Ponceau rappelle une page de *Béatrice* où le romancier, après une description minutieuse, note que sans cette description « les surprenantes figures de cette famille eussent été peut-être moins comprises ». Il ajoute : « Aussi les cadres devaient-ils passer avant les portraits. Chacun pensera que les choses ont dominé les êtres. » On a reproché à Balzac ses « inventaires » si longs parfois. Un texte comme celui de *Béatrice* tend à montrer qu'il ne décrivait pas pour décrire et, comme on dit, pour « tirer à la ligne ». Il avait en vue de mieux expliquer, de mieux faire comprendre ses personnages. La théorie du milieu et de son influence est déjà là. Pourtant il faut se garder de s'appesantir. Dans sa préface, Robert Kemp remarque que « la rigueur du mécanisme tainien eût sans doute été insupportable à Balzac ». Et M. Amédée Ponceau n'insiste pas sur ces rapports de l'homme et de la nature. Mais il dégage utilement deux thèmes balzaciens qui n'en font peut-être qu'un. Le premier est celui de l'homme et de son destin, l'autre étant le paysage et le destin. Le monde en effet ne se juxtapose pas simplement à notre existence. L'artiste, le créateur ne peut donner la vie aux créatures qu'il conçoit « sans faire surgir en même temps les paysages qui les équilibrent dans la vie ». Comment pénétrer, selon le vœu platonicien, dans l'âme des autres, sans pénétrer dans les paysages qui révèlent le monde à cette âme?

A pousser cette analyse, on risquerait de donner une idée bien fausse du livre de M. Amédée Ponceau. Il est vif, alerte, d'une plaisante lecture. Il nous rapproche des héros et des héroïnes de Balzac. Et il nous fait toucher la puissance du génie. Car tous ces lieux peints par l'écrivain sont devenus balzaciens. Ses personnages les habitent encore.

ROGER DARDENNE.

JEAN ÉCOLE : LA MÉTAPHYSIQUE DE L'ETRE DANS LA PHILOSOPHIE DE MAURICE BLONDEL (1).

Recevant en 1935 l'ouvrage de Blondel intitulé *L'Etre et les êtres*, Émile Bréhier écrivait à l'auteur : « Il manquait à la philo-

(1) Louvain-Paris, Nauwelaërts, 1959, in-8° de 228 p. (Philosophes contemporains).

sophie contemporaine une ontologie. Vous venez de lui en donner une. »

Jean École ferait sans doute des réserves sur ce terme « ontologie », qui évoque pour lui une déchéance de la philosophie de de l'être, prisonnière de considérations formelles et coupée du traité de Dieu. Il ajouterait que le mot de Bréhier était quelque peu injuste envers Louis Lavelle, dont le premier traité *De l'Etre* date de 1928.

En revanche, Jean École est pleinement convaincu que la tentative de Blondel demeure l'une des plus importantes contributions à cette renaissance de la métaphysique qui se développe sous nos yeux. On n'abordera plus le problème de l'être à travers la seule théorie de la connaissance. On comprendra qu'une théorie de la réalité est tout aussi fondamentale, sinon plus décisive encore, comme le disait récemment Jean Wahl.

Telle est l'orientation de ce livre qui fait suite à l'étude que l'auteur a consacrée l'an dernier à Louis Lavelle, métaphysicien de l'être. Un semblable dessein imposait à l'interprète de restituer les grandes lignes du livre en lequel Blondel a concentré son « ontogénie », *L'Etre et les êtres*. Ce sont elles qui fournissent à École le plan de son ouvrage : conflit entre notre exigence d'être et l'insuffisance des êtres ; enquête parmi les étages du réel ; conditions selon lesquelles Dieu est possible et réel ; fonction normative de l'être dans la perspective d'une infinie communication. Les grands thèmes blondéliens apparaissent chacun à leur place : méthode concrète et génétique qui ne sépare pas la vérité de l'être dans la pensée de la réalisation de l'être dans la destinée ; caractère *a priori* de notre exigence d'être, moteur de toute recherche ; essai de genèse divine par évocation de la Trinité ; surtout problème du surnaturel.

Ce simple rappel montre qu'on trouvera chez École une esquisse complète de cette métaphysique puissante et originale. Faut-il accorder à notre historien que Blondel est aussi grand comme métaphysicien de l'être que comme philosophe de l'action? On restera perplexe si l'on met en regard l'influence exercée par la thèse de 1893 et l'intérêt suscité par la Trilogie de 1934-1937. Les deux ne se comparent pas. C'est que Blondel avait déjà livré dans *L'Action* l'essentiel de son message avec une étonnante précocité. Et il ne pouvait plus qu'en tirer les implications dans l'ordre de la pensée et de l'être. Toute précieuse et nécessaire qu'elle fût (car elle montrait la fécondité de la position initiale), cette élucidation tardive demeurait dans la ligne de l'action, comme les notions de « genèse » et de « norme » le montrent suffisamment. On ne croira pas facilement que Blondel « aurait pu » commencer par *L'Etre* ou *La Pensée*, et que l'antériorité de *L'Action* est dénuée de signification. Le choix d'un sujet de thèse, chez un philosophe aussi personnel que Blondel, ne peut être attribué au hasard ni à l'opportunité.

La réponse à cette question primordiale permet d'accueillir la solution, d'ailleurs très nuancée, que Jean École donne à un autre problème. D'après lui, en ce qui concerne la métaphysique de la

participation et de l'être, Blondel « n'a pas fait œuvre aussi originale ni aussi complète que Louis Lavelle » (p. 205). Il est normal que sur ce point l'élaboration de Lavelle soit plus fouillée, parce qu'elle est au centre de ses préoccupations. L'interprète de Blondel remarque très justement que celui-ci ne s'attarde pas au thème de la participation, mais plutôt le traverse pour poser grâce à lui le problème du surnaturel.

C'est cette dernière question qui est l'axe véritable de la philosophie blondélienne et son point fort. Et il n'y a pas en cela la moindre confusion entre philosophie et théologie ,mais une position très réfléchie qui ne distingue pas entre elles ces disciplines par la matérialité de leurs assertions, mais par la modalité du jugement exercée en chacune. Ébauchant une philosophie de la religion positive, Blondel devait étudier l'action, car la religion est vécue avant d'être réfléchie. Il devait être favorable à une illumination de type augustinien, qui permet de concevoir que déjà « dans tout acte de la raison Dieu est présent », sans qu'on puisse ici distinguer le point de vue de l'être de celui du connaître.

A la richesse de ces aperçus, École ajoute un grand respect de l'originalité de son auteur. On peut sans doute traduire presque entièrement cette philosophie blondélienne en termes thomistes. Notre interprète s'y essaie après quelques autres. Mais, plus sage que certains d'entre eux, il note que cette traduction laisse échapper l'essentiel. Pour se faire illusion sur ce point, il faudrait croire qu'en philosophie, il n'y a qu'une seule problématique possible, à laquelle on se contenterait d'ajouter des distinctions ou des rallonges. Jean École sait que ni le thomisme ni l'augustinisme ni une quelconque synthèse des deux ne permettront jamais de rejoindre les démarches blondéliennes. Nous touchons ici le point où la liberté d'esprit de l'historien, au delà de ses préférences légitimes et nécessaires, conditionne son objectivité. On lui sera reconnaissant d'avoir voulu comprendre son auteur d'abord en lui-même, sans exiger que la raison parle partout la même langue ni que l'être présente un unique visage.

JEAN TROUILLARD.

LA MORALE CHRÉTIENNE EST-ELLE EN CRISE?

Retour à l'Évangile.

La morale chrétienne a été envahie par la problématique philosophique et sa façon de poser les questions. Il est certain que la liberté dont parle le philosophe ne recouvre pas la notion de liberté évangélique. Il se dessine actuellement un mouvement pour mieux centrer la morale chrétienne sur l'Écriture. Pour Tillmann (qui fut un précurseur sur ce point) comme pour Haering, la morale est d'abord l'imitation du Christ, la fidélité à une personne et à son message.

De cette morale de l'Évangile, l'exégète allemand Schnackenburg a donné un court traité intitulé : *le Message moral du Nouveau Testament* (1). Le livre fait partie d'une série de volumes consacrés à la théologie morale. De son côté l'éminent exégète anglais C. H. Dodd a publié un petit livre remarquable, *Gospel and Law*, qui vient, heureusement, de trouver une excellente traductrice en Mme Marrou et paraît sous le titre *Morale de l'Évangile* (2). Ce court traité, qui suppose une maîtrise non commune, fournit les lignes maîtresses d'une morale évangélique. L'auteur est anglican, mais rien dans le livre ne peut blesser l'orthodoxie catholique. Cet ouvrage mérite de devenir un livre de chevet pour tous ceux qui se soucient de puiser aux sources.

Nous retrouvons ce même souci de retrouver le jaillissement des sources dans la morale que l'abbé Ph. Delhaye axe sur les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. L'auteur commence son étude par un volume liminaire intitulé *Rencontre de Dieu et de l'homme* (3). Il ne s'agit pas en l'occurrence de lecture facile. Le public visé semble être plus l'étudiant en théologie que le laïc de la nef. Mais ceux qui ne se laisseraient pas rebuter par le tour un peu scolaire de l'exposé et la tournure assez philosophique de l'architecture, trouveront un exposé lucide et précis de l'action de la grâce divine dans le jeu des facultés humaines, plus spécialement dans le domaine de la connaissance et de l'affectivité.

Les mêmes qualités se retrouvent dans le volume que Delhaye vient de consacrer à *Espérance et vie chrétienne* (4). Livre solide et bien informé qui ne néglige aucun des penseurs chrétiens, qui jalonnent la route de la tradition, depuis saint Paul jusqu'à Gabriel Marcel.

(1) Éd. Hueber, Munich, 1954. (2) Plon, Paris, 1958. (3) Desclée, Paris, 1957. (4) Desclée, 1958.

Problèmes nouveaux posés au moraliste.

L'Éros contemporain pose une difficile question à la réflexion chrétienne : le règne masculin a-t-il réellement frustré la femme de sa place légitime? Que doit penser un chrétien du féminisme contemporain? Quelle attitude avoir devant les thèses développées par le *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir? Cette dernière affirme sans ambages : « L'idéologie chrétienne n'a pas peu contribué à l'oppression de la femme. » Aussi son effort « vers une libération » prend-il nettement l'allure d'une victoire de l'athéisme sur une usurpation chrétienne. Simone de Beauvoir refuse toute vraie intériorité où Dieu est plus intime à l'homme que l'homme lui-même. Elle refuse aussi de voir dans la femme le « mystère » que célèbrent les poètes, refuse surtout toute solution sacrale de la phénomologie féminine.

Paul Evdokomov, à qui nous devions déjà une belle étude sur le *mariage* (1), vient de publier une nouvelle étude d'antrhopologie chrétienne sur les charismes de la femme, intitulée *la Femme et le salut du monde* (2). L'auteur est un Russe orthodoxe qui, à une solide culture biblique, allie une connaissance très vaste de la pensée orientale, moins figée dans des catégories scolastiques, plus sensibilisée par le sens du mystère et le respect du sacré. Le lecteur occidental peut être dérouté par une démarche intellectuelle si différente de la sienne. La lecture patiente se soldera pour lui par une découverte merveilleuse.

L'auteur pose en principe : « Dieu pose dans le monde Sa Sainteté et à son image forme son peuple, le Sacerdoce commun du masculin et du féminin. L'anthropologie au niveau des figures conduit de l'Archétype divin universel aux archétypes du masculin et du féminin. Ceux-ci révèlent la complémentarité parfaite et dans leur réciprocité déterminent les charismes très précis qui permettent enfin la lecture de tout destin concret et unique. »

Dans ce contexte, quel est le rôle de l'Ève biblique et de la femme dans l'histoire?

Ève signifie la vie, parce que la vie qu'elle donne figure l'autre vie, celle que la Théotokos, la Mère de Dieu donne à son fils ; elle donne vie au Vivant dans l'humain par qui la vie humaine est immortalisée. « La Bible érige la femme en principe religieux de la nature humaine. Elle est le *oui* libre de l'humanité entière qui vient se poser dans l'œuvre de l'Incarnation comme son indispensable fondement humain. »

Evdokimof tire la judicieuse conclusion : « Dans la sphère religieuse c'est la femme qui est le sexe fort. « La démarche du Serpent auprès de la femme ne signifie pas qu'il a attaaqué la partie la plus vulnérable, mais juste le contraire. Ève a été tentée en tant que principe religieux de la nature humaine, c'est dans ce principe surtout qu'il fallait blesser l'homme et le corrompre. »

(1) Édition du livre français, Lyon, 1944.
(2) Casterman, Paris, 1958.

A cette lumière l'auteur éclaire la thèse de S. de Beauvoir. L'auteur du *Deuxième sexe* s'élève contre la mythologie du patriarcat, mais pour glisser finalement dans le mythe de la femme amazone. A exiger son autonomie, la femme perd son vis-à-vis et aboutit à la solitude, à l'aliénation. Jean Guitton faisait justement remarquer que dans son refus de la maternité, il y avait une profession implicite d'athéisme.

Pour qui ne rebutera pas un langage parfois abscons, une pensée liée à un univers de symboles, assez étrangère à nos concepts cartésiens, le livre d'Evdokimof déploie une fresque aux couleurs les plus chatoyantes où se détache le rôle de la femme dans le salut du monde.

D'autres problèmes sont posés au moralistechrétien. Le P. Régamey en soulève un des plus délicats dans *Non-violence et conscience chrétienne* (1). A dire vrai, Gandhi avait déjà posé le principe : « Il ne s'agit pas de combattre pour gagner la victoire sur l'ennemi, mais de vaincre l'inimitié et de gagner la paix. » Pie XII lui fait écho, quand il dit dans son message de Noël 1944, alors que le monde est encore dans les spasmes d'une guerre finissante : « Si jamais une génération a dû entendre au fond de sa conscience le cri : guerre à la guerre ! C'est certainement la présente. »

Si grand que soit Gandhi, il y a quelque chose d'humiliant de penser que les chrétiens ont besoin de son exemple pour leur rappeler les exigences de l'Évangile. Du moins apprennent-ils à le relire avec des yeux nouveaux et de porter sur la violence et la non-violence le même regard que le Christ. Celui-ci choisit de venir dans un pays foulé aux pieds par un envahisseur très dur. L'atmosphère de l'Évangile n'est nullement idyllique. Jésus résiste à la tentation de la puissance humaine ; il préfère décevoir ses coreligionnaires plutôt que de se départir de son programme de non-violence. Il met sa force en jeu pour instaurer l'ordre de la justice et de la paix, par la douceur et l'amour.

Cette exigence de l'Évangile impose un retournement intérieur pour que l'amour surnaturel passe en acte et avec force. La douceur évangélique, en particulier, n'est pas une faiblesse mais une force et une victoire. Elle est une paix intérieure acquise de haute lutte et que nous répandons parmi les autres. Le P. Régamey décrit longuement cette transformation intérieure, opérée par la grâce de Dieu, qui doit aller jusqu'à l'amour des ennemis.

La dernière partie du livre suit l'action « non violente » de Gandhi. « La fibre la plus coriace doit s'amolir au feu de l'amour. Si elle ne fond pas, c'est que le feu de l'amour n'est pas assez fort. » Cette présence au monde d'un esprit pacifié est tellement essentielle que l'action non violente, selon Gandhi, ne peut agir que proportionnellement au degré de paix qu'atteste cet esprit. Les armes de cette action sont la non-coopération et la désobéissance civile, qui à l'extrême limite peuvent soutenir « le faiseur de paix ». Pour lui « des tensions presque insoutenabes » font jaillir les humbles actions non violentes que chacun peut accomplir à sa mesure.

(1) Éditions du Cerf, Paris, 1958.

Comme il importerait de méditer le mot d'Alain : « On n'a jamais essayé la paix ! »

Terminons cette « revue de presse » par un dernier livre qui permet de mesurer ce qui, dans l'Église, change et ce qui demeure. La charge du prêtre s'est notablement alourdie. L'action catholique a permis de libérer partiellement le clergé, dans la mesure où les laïcs prenaient conscience de leurs responsabilités dans l'Église et dans la cité. Il est évident que la pression des principes chrétiens sur la vie professionnelle, civile et internationale est avant tout l'œuvre des laïcs.

Mais ne pourrait-on pas concevoir une intégration plus complète de cette action catholique, à l'intérieur de l'Église, en restaurant dans sa teneur primitive les diacres, qui, aux origines, se tenaient « à la frontière du laïcat, piliers de tout l'apostolat primitif »? Sans être mûre, la question est sérieusement à l'étude. Des jalons sont posés. L'abbé Winninger, dans *Vers un renouveau du diaconat* (1), décrit les expériences faites, les principes impliqués. La question intéresse en premier lieu les Missions. Mais les pays de chrétienté pourraient en bénéficier à leur tour. Du même coup un pont serait jeté entre sacerdoce et laïcat. L'Église n'a qu'à se féliciter de ces appels nouveaux qui secouent des torpeurs et sont preuves de vie. En morale comme en action, les principes intelligemment affirmés, il importe de se soumettre à la vie et à l'Esprit.

***

Fidélité à la tradition, fidélité au présent, telles pourraient être les deux consignes de l'Église, qui se retrouvent dans la littérature catholique, soucieuse de sa mission. Quelques ouvrages de qualité nous fournissent l'occasion de mesurer l'importance de ces deux problèmes et d'ébaucher quelques formes de solution.

Présence de l'Église au monde.

Aux jours de la Résistance, le Père Maydieu a substitué à la *Vie intellectuelle*, interdite, une série de cahiers intitulés *Rencontres*. Plusieurs parmi eux furent le résultat de rencontres effectives. J'ai conservé le souvenir de l'une d'entre elles, où se trouvaient des chrétiens de tous les horizons, venus de deux zones, parmi lesquels un actuel ministre...

Après la Libération les *Rencontres* ont continué à paraître, afin de se consacrer, au-delà de l'actualité fugitive, à quelques problèmes majeurs qui se posent à la réflexion chrétienne. Une des idées chères au P. Maydieu était d'y faire connaître aux catholiques français les catholicismes étrangers. *Catholicisme anglais* (2)

(1) Desclée de Brouwer, Paris, 1958.
(2) Éd. du Cerf, Paris, 1958.

s'inscrit dans cette ligne de recherche. Cet ouvrage collectif a été composé par des Anglais pour leurs frères français, afin de leur permettre de mieux connaître leur visage et leur personnalité.

La description évite à la fois le panégyrique et le dénigrement. Elle ne cache pas les faiblesses, mais fait preuve de cette modération anglaise, égayée parfois d'une pointe d'humour, en faisant le bilan des cent dernières années. Cette renaissance catholique commença avec la conversion de Newman, en 1845 et trouva sa confirmation officielle avec la restauration de la hiérarchie en 1850.

En 1850, « il n'y avait que très peu de chapelles et d'églises, et, pratiquement, aucune littérature catholique digne de ce nom. Il y avait une population catholique indifférenciée, formée de groupes socialement et intellectuellement étrangers les uns aux autres : les « vieux » catholiques, familles de propriétaires et d'aristocrates qui avaient survécu aux persécutions et avaient trouvé le moyen de garder intactes leurs demeures et leur foi ; les convertis, venus principalement des universités ; et enfin le groupe le plus nombreux, constitué par les travailleurs irlandais, pauvres et illettrés. Donner à ces différents éléments une certaine cohésion, tel a été le travail des cent dernières années ».

Roland Hill, qui résume ainsi la situation du catholicisme, dans son article sur la presse, à la fois sévère et révélateur, ne se leurre pas sur les tâches qui demeurent à accomplir. Les origines irlandaises pèsent lourdement sur ce catholicisme et ne permettent pas au laïcat surtout cultivé d'assumer les responsabilités qui serviraient son essor, en l'intégrant plus complètement dans la nation. Les catholiques et le clergé se ressentent de l'absence de toute faculté de théologie catholique dans le pays, comme aussi de tout enseignement supérieur. De ce fait ils sont obligés de chercher sur le continent une formation qu'il leur faudra adapter par la suite, à quel prix?

Le livre apprend enfin que l'influence de Newman a été presque nulle dans le développement de ce catholicisme anglais. Ce fait aussi demande réflexion et éclaire singulièrement la loi des lentes et patientes germinations qui préparent le printemps.

Apparemment plus ambitieux se présente un autre volume de la collection *Rencontres*, que Joseph Folliet intitule *le Catholicisme mondial aujourd'hui* (1). De fait, l'auteur se réfère souvent au IIe Congrès mondial du laïcat, à Rome, en octobre 1957 dont il fut lui-même un des principaux orateurs. Son livre s'achève d'ailleurs sur le rapport qu'il y apporta sur « catholicisme et attente du monde ». Ce congrès fut ouvert par un Noir, drapé dans un pagne vert, ce qui donne, en image d'Épinal, le sens du congrès et sa nouveauté dans l'Église.

Un des chapitres majeurs du livre de Folliet décrit les grands problèmes du catholicisme contemporain. Le premier est l'implan-

(1) Éd. du Cerf, collection *Rencontres*, 1959.

tation de l'Église dans les substructures, les mœurs, les mentalités d'une civilisation toute nouvelle, hier graphique, aujourd'hui audio-visuelle. Cette préoccupation missionnaire est d'autant plus nécessaire que nous assistons à une course de vitesse entre la foi catholique et l'incroyance dont la noblesse même exerce sa séduction.

Ce problème de la mission se pose également dans les rapports avec les autres Églises chrétiennes et dans l'adaptation du christianisme aux peuples non européens ; il se pose plus particulièrement aux laïcs dans l'Église. Folliet remarque avec justesse : « La présence et l'action des laïques ne sont pas une nouveauté. Ce qui paraît nouveau, c'est la quantité de la présence et l'autorité de l'action et aussi la conscience de plus en plus aiguë que prennent les laïques de leur fonction de peuple de Dieu dans l'Église. »

Au sein d'un monde qui mesure ses frontières et cherche son unité, ferment dans cette masse, « le catholicisme offre l'idéal et l'expérience de l'universel ».

Les deux tentations du chrétien : le complexe d'infériorité, le durcissement inhospitalier dont parle le P. de Lubac, dans sa remarquable préface, ne pourront pas être reprochés au P. André Blanchet dans son livre sur *la Littérature et le spirituel* (1). L'auteur se penche avec sympathie, mais sans complaisance sur la « mêlée littéraire », allant de Max Jacob à J. P. Sartre, d'André Gide à Françoise Sagan, de Camus à Claudel et à Malraux. Autant d'auteurs, autant de drames. « Un camp de bataille spirituel, où sont des morts, et des blessés, des vainqueurs aussi » dit le P. Blanchet dans son avant-propos.

Ces pages que nous avons pu lire, ces dernières années, dans les *Études*, allient à la finesse de l'analyse la qualité littéraire, que le P. Blanchet définit lui-même, « cette jeunesse élégante qui, de tradition chez nous, est considérée comme une simple politesse à l'égard du lecteur ». Mais la politesse est qualité qui se perd, disent les vieilles personnes grincheuses qui pour une fois disent vrai !

Œuvre d'art n'est pas esthétisme. Ce jésuite, fidèle à la tradition humaniste de la Compagnie, est avant tout prêtre. Cet amateur d'âmes cherche à atteindre le mystère des écrivains, la personne qui se cache derrière le personnage adulé ou banni du littérateur ou du poète. S'il ne connaît nulle complaisance pour l'imposture ou l'erreur, pour la déviation morale ou l'hypocrisie, il aime de prédilection les artistes de l'écriture. En racontant comment la mort de sa femme arrache à Gide l'aveu : « Je garde ce remords d'avoir faussé sa destinée », le P. Blanchet note avec ce respect, qui lui fait vaincre une hostilité compréhensible pour l'auteur des *Nourritures terrestres* : « André Gide ne nous aura jamais aussi sûrement touchés que par cette confession suprême, enfin vraie, enfin repentante. Ce virtuose des aveux astucieusement

(1) Éd. Aubier, Paris, 1959.

tournés en apologie ne ruse plus, il s'accuse. Et, désarmé, il nous désarme ».

Qu'il analyse *le Diable et le bon Dieu* ou *Un certain sourire*, le critique allie l'exigence au respect, la sympathie à la clairvoyance, sachant que le cheminement d'un auteur, la recherche d'une vie est, au bout de la route, le mystère de Dieu.

A. HAMMAN.

Mystique russe et mystique indoue

Deux petits ouvrages récemment parus se complètent : *Saint Serge et la spiritualité russe*, par Pierre Kovalevsky (1), et *la Légende du Grand Inquisiteur*, de Dostoïevsky, précédée de textes choisis par Cyrille Wilczkowski (2). Le premier présente d'abord un historique de la spiritualité russe avant saint Serge ; et déjà nous voyons l'importance accordée par ce peuple à « la souffrance innocente ». Nous savons quelle interrogation cette souffrance posera à Dostoïevsky, comment pour lui elle deviendra le plus terrible symbole du mal, peut-être. Et nous nous apercevons qu'avant saint Serge même, le monachisme russe était tourné vers le monde, vers une charité active. Les Pères grecs l'inspiraient, et leur goût plus marqué pour l'Évangile johannique, pour un certain esprit platonicien du Christianisme, en même temps que pour une Apocalypse où le pas était donné à la félicité dernière, plutôt qu'à la terreur, à la quête de « la ville sainte où règne la justice », plutôt qu'au châtiment des méchants. Établir sur terre entre les hommes comme un climat annonciateur de ce règne de la charité, telle fut l'une des préoccupations des moines russes, aux grandes époques. Et saint Serge en est, certes ! l'exemple le plus net, le plus profond et le plus pur. En lui s'allient naturellement — et spirituellement — l'anachorète et le prieur, le contemplatif et le chef de la communauté, d'une communauté qui désire s'étendre, englober tous les hommes. Saint Serge est ainsi et avant la lettre l'image parfaite du « staretz ». Et parmi les pages qui nous intéressent le plus, dans le livre de Kovalevsky, il faut ranger celles qui sont consacrées aux staretz du XIXe siècle, à ces staretz dont le P. Zozime, dans *les Frères Karamazov*, est l'incarnation la plus véridique.

Ce qui caractérise la pensée religieuse de Dostoïevsky, c'est sans doute le refus du manichéisme. X. Tilliette le souligne dans l'introduction qu'il a écrite pour *la Légende :* « A l'intime fond de l'athéisme se trouve l'essence de Satan... un mal qui est toujours un bien corrompu. » Cette phrase va très loin. Le mal absolu n'existe pas pour Dostoïevsky ; et pas davantage la damnation définitive, par conséquent. Sa morale est une morale du rachat. Le mal dérive d'un détour intellectuel, d'une déformation de l'esprit. Il consiste à placer la conscience de la vie au-dessus de la

(1) Éditions du Seuil. Collection « Les Maîtres spirituels ».
(2) Éditions Desclée de Brouwer. « Les Carnets D.D.B. »

vie, la connaissance des lois du bonheur plus haut que le bonheur. Dostoïevsky revient souvent sur cette idée : « Voilà contre quoi il faut lutter », conclut-il. Les textes réunis par Cyrille Wilczkowski appuient en ce sens, quoique d'une manière un peu didactique, me semble-t-il. J'aurais aimé les voir davantage éclairés par ces courtes notations — comme on en lit dans les *Carnets des Démons* — qui confirment des recherches en profondeur et où l'émotion de Dostoïevsky est saisie à chaud, des notations brûlantes comme celle-ci, par exemple : « Je me représente cela ainsi, l'âme commencera à errer et verra tout son péché, et non pas comme maintenant, mais entièrement et elle verra que Dieu lui ouvre ses bras — et ayant tout considéré, elle sera indignée et exigera elle-même son châtiment et elle le cherchera, et voilà qu'on lui répond par l'amour — c'est en cela qu'est son enfer. La conscience de l'amour non accompli doit être la chose la plus horrible, et c'est en cela que consiste l'enfer » (1).

***

Deux livres touchant de près à la spiritualité indoue : *la Naissance de Kumara*, de Kalidasa (2), et *la Révolution de la non-violence*, par Achârya Vinobâ (3), nous permettent, par comparaison, de découvrir une différence essentielle, peut-être, entre le Christianisme et l'Indouisme. Au centre des deux religions se trouve le sacrifice. Mais le sacrifice de l'Agneau mystique, dans le Christianisme, conserve un caractère historique. Il est en quelque sorte à la fois fondamental et accidentel : je veux dire qu'il résulte d'un accident, le péché originel. Dans les religions de l'Inde — je parle des plus évoluées — l'oblation a au contraire un caractère d'éternité, elle est le sens même de la vie et de l'univers, par là une nécessité intemporelle. Elle est la loi. Le sacrifice n'est pas le renouvellement d'un Sacrifice fondamental — celui qui a marqué la fondation du Christianisme — il est l'ordre, le rite. Toute la création est un même sacrifice rituel : là se tient sa signification la plus profonde.

(La querelle en somme se circonscrit entre la prédominance accordée à l'histoire, à l'événement historique, ou à l'éternité — et l'on devine le rôle intermédiaire que peut jouer l'orthodoxie russe dans cette querelle, par l'idée du Christ éternel, en dehors du temps, héritée de certains Pères grecs.)

Cette conception rituelle de la vie figure sans cesse et comme en filigrane dans le poème de Kalidasa. La splendeur de la poésie éclate en des versets d'une coloration nourrie de sensualité, d'une sensualité parfaite, pure de beauté. Mais tous les actes décrits sont participation au rite universel. La puissance ultime appartient au sacrifice. Les dieux mêmes, à cause de cela, vacillent devant les ascètes. Quant au dieu suprême, au Maître de la Parole créatrice,

(1) Je cite d'après l'édition Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade.. »
(2) Gallimard. Collection « Connaissance de l'Orient ».
(3) Éditions Albin Michel. Collection « Spiritualités vivantes ».

voici comment on le salue : « Tu es l'oblation et celui qui offre le sacrifice. » En cette identité réside le secret, qui s'exprime également de cette façon : « Tu es la Nature active, pour les buts de l'Esprit : cet Esprit qui regarde, indifférent, la Nature, c'est Toi. » Donc, pas d'angoisse, pas d'opposition entre la vie et la conscience de la vie. L'unité chante partout et le poème de *la Naissance de Kumara* témoigne d'une obéissance intérieure et heureuse, pourrait-on dire, d'une nécessité religieuse qui nous étonne peut-être, mais qui est le signe d'une grande maîtrise au sein de la Réalité.

« Le don est une arme divine », proclame Vinobâ dans notre siècle. On sait qu'il a repris la pensée de Gandhi, et la pensée vivante, comme l'exigeait son maître, c'est-à-dire vécue dans les actes et par les actes. Comme Gandhi, il rappelle sans cesse que la non-violence est tout le contraire de l'abandon. La non-violence est une arme, celle de l'âme, d'une âme qui doit être encore mieux trempée qu'une épée. Il faut se jeter dans la non-violence « avec la joie et le zèle du guerrier entendant les appels au combat ». La campagne qu'il mène, et dont *la Révolution de la non-violence* relate les étapes, est celle du don de la terre aux pauvres, aux paysans nécessiteux, par ceux qui en possèdent. L'entraide sociale joue son rôle ici, l'idée d'une révolution non-violente, mais Vinobâ voit plus loin. Il ne s'agit pas seulement d'aider les pauvres : il s'agit d'obtenir de celui qui possède un don qui purifiera son cœur. D'où la nécessité de la clarté intérieure pour susciter l'offrande, une offrande semblable à une oblation. Nous rejoignons le rite essentiel, mais pour le bien de tous. Nous retrouvons la religion de la grande oblation : « L'acceptation de la pauvreté pour que tous puissent participer aux richesses de Dieu. » Enfin il y a là une confiance absolue en l'homme véritable, c'est-à-dire dans les pouvoirs de l'âme : « Si quelqu'un purifie son cœur, sa vie répandra le message divin. » Et Vinobâ de s'attaquer à « une révolution qui crée des valeurs spirituelles. » Je doute qu'il puisse en exister d'autres, qui mériteraient à la longue ce titre. Lisant Vinobâ, je songe à la phrase que l'on prête à D.-H. Lawrence expirant : « Le monde attend un grand mouvement de générosité ou une grande vague de mort. »

CHRISTIAN CAPRIER.

Le cinéma

Je ne me risquerai pas à dire que la vérité se confond toujours avec la réalité et qu'en art, le réalisme est le genre authentique par excellence ; toutefois deux films de ce dernier mois pourraient le faire croire, au moins dans une certaine mesure, chacun à sa façon. Je suis sensible au naturel et à la fraîcheur qui se dégagent de productions telles que *Au seuil de la vie*, d'Ingmar Bergman, *Moi, un noir* de Jean Rouch, bien qu'ils tournent autour de thèmes apparemment ingrats. Voici un cinéma qui réagit avec fureur contre les conventions, qui utilise des moyens dépouillés, et qui hésite entre un balbutiement et un franc parler qui, au fond, sont cousins.

Au seuil de la vie.

Au seuil de la vie, Opus 19 de Ingmar Bergman, est une œuvre difficile, déconcertante, irritante. Les admirateurs du metteur en scène suédois se sentiront un peu déçus. Pas de masques, ni de miroirs, ni d'atmosphères étranges, ni de personnages mystérieux ; pas non plus d'ésotérisme. Nous trouvons au contraire la plus extrême simplicité à la place de ce qui, dans d'autres films, tournerait au baroque. Pas une seule question n'est vraiment formulée. Tout se passe entre deux portes — l'une qui s'ouvre et l'autre qui se ferme — sans bruit et presque sans relief. Rien que les craintes et les espoirs de trois femmes devant la maternité.

La tentation est trop forte — et beaucoup, trompés par le titre, y ont succombé — de vouloir faire de *Au seuil de la vie* la réplique du *Septième sceau.* On y parlait de la mort et ici de la vie. Mais ceci n'est vrai qu'en partie car si, dans le premier cas, on philosophait sur l'au-delà, dans celui-ci on nous montre simplement trois attitudes féminines devant la maternité. Dans ce nouveau film de Bergman il n'y a pas une seule phrase, pas une seule image qui ne soit vécue, directe, authentique. La vérité est montrée jusqu'à la limite de ce que l'art permet. Bergman s'est tout de même arrêté à temps, mais jamais le cinéma n'était allé aussi loin.

Malgré cela ne croyez pas que, dans *Au seuil de la vie*, la griffe de Bergman soit moins visible que dans ses précédents films ni même que les sous-entendus en soient absents. Nous y retrouvons tous ses thèmes familiers : la frustration et l'espérance, la joie et la tristesse, l'amour et l'incompréhension ; il n'y manque même pas l'optimisme de la dernière image, qui n'est, en aucune façon, une fin heureuse, mais seulement une trêve dans le désespoir. En outre le film repose sur une idée particulièrement chère à Bergman : les diverses attitudes que l'on peut adopter devant

un même fait. Certes tous ces thèmes entraînent une série de questions, mais celles-ci sont postérieures — ou mieux antérieures — au film ; elles n'ont rien à voir avec ce à quoi nous assistons ; elles n'en sont que la conséquence.

Quant à l'interprétation, il faudrait pour la qualifier que l'adjectif extraordinaire ait conservé toute son sens. Bibi Anderson, Ingrid Thulin et surtout Eva Dahlbeck « vivent » leurs personnages sans que le moindre artifice soit perceptible.

Moi, un noir

Nous disions plus haut combien différaient Bergman et Rouch dans leurs démarches vers la réalité. Bergman est arrivé à faire disparaître de son film toute idée de fiction, de sorte qu'il est à la fois trop parfait pour être un documentaire et trop vrai pour être un film. L'art se manifeste quand il disparaît, car sa règle est la perfection. Rouch a suivi un chemin différent. Ici la réalité est surprise par la caméra et elle ne se laisse pas faire, elle est comme une bête sauvage qui se sent prise dans le filet et fait tous ses efforts pour retrouver la liberté. Aussi le film est-il trépidant, nerveux, et inégal.

Comme dans *Les maîtres fous*, Rouch nous présente un témoignage saisissant de la vie de ces hommes qui, par un paradoxe de notre époque, sont à mi-chemin entre l'âge primitif et celui de la super-civilisation ; situation difficile et délicate où la personnalité elle-même est déchirée. *Moi, un noir* est une histoire contée à la première personne. C'est la vie d'un noir du Nigéria qui est venu à Abidjan pour y chercher fortune, un long monologue intérieur, balbutiant, émouvant, dans lequel l'âme se dénude jusqu'en ses pensées les plus intimes. Ce sont la recherche du travail, les distractions, les aspirations, les amis, les rêves Les jours de la semaine et les heures de chaque jour. Chaque chose a son profil précis, sa personnalité propre. Ce goût du détail empêche le film d'être un documentaire ; Jean Rouch a mis beaucoup d'amour dans ses personnages ; il les a laissés en liberté ; il a rompu la barrière qui les séparait de notre monde ; il a rendu leurs pensées sensibles et communicables. L'originalité du film est justement là ; sa fraîcheur et son intérêt humain en procèdent. On n'a pas créé de personnages ni inventé de problèmes, mais on a plutôt découvert les uns et les autres ; plus précisément on a trouuvé le moyen de nous communiquer ces réalités. *Moi, un noir* est de l'art, au sens le plus pur du terme, puisqu'il suppose la découverte d'une forme d'expression.

En parlant de ce film on a beaucoup insisté sur ses défauts, particulièrement sur l'idée qu'il y avait là une matière première qui n'était pas toujours façonnée de façon heureuse. Avant de répondre à cette objection il faudrait se mettre d'accord sur ce que peut être un défaut dans un film de cette espèce. Que resterait-il du charme de la confidence dans une réalisation à l'américaine? Certes il y a trop de scènes crues qui sont davantage le propre d'une œuvre scientifique que d'une œuvre d'art. Mais, les défauts et les maladresses admis, n'est-il pas évident que le film nous

touche avec une force surprenante. C'est à côté de cette vérité sans artifice que tranche l'artificialité de tant d'autres productions. Pensons aux *Cousins*, cette promesse déçue, où Chabrol a joué de toutes les mystifications. De l'appartement luxueux du film de Chabrol aux rues sordides d'Abidjan il y a la distance infinie qui sépare le faux du vrai. Si nous pouvons nous y tromper un instant, nous finirons bien par distinguer l'air pur que l'on respire à ciel ouvert de l'atmosphère lourde des lieux peu ventilés.

GEORGES COLLAR.

Le musée et notre civilisation

L'importance donnée au Musée — réel ou « imaginaire » — par notre civilisation restera comme un de ses signes marquants et révélateurs. L'Occident, depuis plus de deux siècles, a entrepris un sourd effort pour opposer la lucidité de l'esprit au déterminisme historique ; il a voulu prendre conscience de sa propre culture comme d'un phénomène parmi d'autres, en définir le caractère et les limites, afin de pouvoir les surpasser et arriver à une souple extension qui égale celle même dont peut rêver une humanité totale ; il a voulu que sa culture cessât d'être une culture parmi d'autres, mais, en quelque sorte, la culture des cultures. Le désir d'extension, d'éclatement de la tradition gréco-latine s'est nourri aux sources anglo-saxonnes dès le XVIIIe siècle, puis germaniques surtout avec le romantisme, bientôt orientales et enfin universelles avec notre temps. C'est une des principales causes du désarroi actuel de la conscience européenne tentant de s'égaler à « toute la terre » et à toute la durée des temps connus. Le musée, permettant la connaissance directe, l'approche visuelle des documents originaux qui résument l'histoire de l'humanité, a été et reste un des instruments essentiels de cette prodigieuse entreprise, sous le poids de laquelle nous vacillons parfois de nos jours.

Un ouvrage remarquable de Mme Speth-Holterhoff sur les *Peintres flamands de cabinets d'amateurs au XVIIe siècle* (1), apporte une documentation considérable et souvent neuve, fruit d'une vaste et sagace étude, qui nous permet d'entrer dans ces anciens sanctuaires de la « curiosité ». Car il s'agit alors surtout de curiosité : la passion nouvelle (créée par la Renaissance) de connaître le monde se satisfait par l'accumulation de témoignages sur son aspect et sa diversité : tableaux, choisis plus pour leur sujet que pour une satisfaction esthétique, « curiosités naturelles », instruments scientifiques, parés du prestige naissant de la recherche, antiques et bronzes italiens, premiers objets venus de l'Orient, en bref, « amas

(1) Mme Speth-Holterhoff, *les Peintres flamands de cabinets au XVIIe siècle*, 232 pages, 24 × 31, 6 pl. en couleurs inédites ; 75 pl. Éd. Elsevier, Bruxelles, 1957.

de curiosités » (puisque le terme revient sans cesse) expriment le regard et la pensée avides de l'humaniste.

Au moment même où, au XVIII[e] siècle, le musée public va se constituer, surgit une forme précoce du musée imaginaire : au « jardin anglais », signe du retour à la nature, qu'avouait déjà le réalisme dans l'art, viennent s'ajouter des « fabriques » qui, au sein de cette échappée hors de la culture rationnelle et normative du classicisme, matérialisent l'inconnu, ce qui est autre : la ruine ou le « tombeau » gothiques, ce fruit alors encore défendu de notre passé, le kiosque chinois, la pyramide égyptienne, voire le minaret de l'Islam. Jurgis Baltrusaitis, sous couleur d'explorer « la légende des formes » et sous le titre *Aberrations* (1), a groupé quatre aspects de ce vertige qui saisit la culture occidentale et la pousse à se renoncer en cédant à l'avidité de l'inconnu : la « physiognomie animale » oppose à l'apothéose antique de la beauté humaine d'étranges passages d'un type de visage à un type animal correspondant ; les « pierres imagées » confrontent à la création logique l'utilisation des hasards de la matière brute ; le « roman de l'architecture gothique » revalorise un art alors dénigré en supposant qu'il ne naît plus d'un concept de l'esprit mais d'un aménagement des structures végétales (la cathédrale-forêt !) et enfin les « jardins et pays d'illusion » reconstituent matériellement, sous le regard, des édifices témoignant des écoles antiques, médiévales ou orientales qui ignorent la règle classique. Seule l'érudition avide et précise de Baltrusaitis pouvait réunir un tel dossier : nous y trouverons, pour notre part, un quadruple témoignage sur cet obscur besoin de s'évader de soi vers la nature inorganisée ou vers « l'Autre » dont le musée va être le signe.

Mais, c'est à la fin du XVIII[e] siècle que, reprenant l'exemple donné par les Médicis dès 1737 avec les Offices, va se constituer le musée public pour reconnaître ce droit à la connaissance universelle, que la culture occidentale, de plus en plus démocratisée, donne au public. Le Musée sera donc fatalement, à son origine, une collection princière dont on permet ou étend l'accès. Vienne ouvre en 1782, Paris en 1793. Mais le Musée commence alors une existence nouvelle et les tendances lisibles dans son accroissement, sa politique, en un mot, deviendront un témoignage culturel et social. Si le catalogue, inventaire alphabétique, garde l'aspect mort des statistiques, une série d'amples ouvrages, évocateurs par

(1) Jurgis BALTRUSAITIS, *Aberrations*, 136 pages, 21 × 27 ; 90 repr. Éd. Olivier Perrin, Paris, 1957.

leurs grandes planches en couleur, vient depuis deux ou trois ans, de créer une résonance neuve : s'ils ne sont pas sans prédécesseurs (en particulier avec la série publiée dès avant 1914 aux éditions Lafitte) ils reflètent un phénomène nouveau : l'apparition du musée privé de reproductions, qui multiplie et remanie à l'infini, tel un jeu de cartes battu, le ou les musées originaux. Ces volumes, toutefois, restent, eux, soumis à la trame historique, qu'ils jalonnent des œuvres les plus marquantes.

L'Ermitage, auquel ont été consacrés deux volumes (1), a pour noyau la collection de Pierre le Grand encore conçue selon le mode ancien, comme une « Wonderkammer ». Puis, Catherine marque l'introduction de la notion esthétique comme base de choix, mais orientée vers le Beau idéal, dont Raphaël apporte le type le plus accompli, ou tout au moins vers le réalisme ; elle acheta surtout de grandes collections privées. Les primitifs, qui remettent en question l'ascension progressive de l'Occident vers son perfectionnement et sont donc la marque d'un premier doute, ne furent acquis que plus tard. Quant à l'école française, elle s'introduit, toujours du temps de Catherine II, sous l'égide du classicisme, mais le XVIIIe siècle, en substituant le joli au beau et en semblant raffiner sur la tradition plutôt que l'ébranler, ne trouble pas l'attitude admise. L'extraordinaire extension des Musées russes, vers la peinture moderne des XIXe et XXe siècles est due à l'annexion révolutionnaire des collections constituées grâce au goût privé d'illustres collectionneurs tels que Tretiakov et surtout Stchoukine et Morozov. Jusqu'au fauvisme, jusqu'au cubisme, on peut suivre (puisque le tome dévolu à la France fait place aussi à des œuvres restées à Moscou) l'effort brutal de l'Occident pour se transcender et pour assimiler, toutefois du seul point de vue plastique, qui lui est propre, les formes inventées jusqu'en Afrique.

L'illustration, où la couleur est malheureusement souvent gatée par un abus du rouge neutralisant le jaune, et les textes, aussi savants que pénétrants, dus à Germain Bazin et à Charles Sterling, permettent de suivre cette tentative du Musée pour élargir sa conscience de la tradition occidentale, puis pour accepter son brusque écartèlement et sa reconversion.

(1) Musée de l'Ermitage :

1 Charles Sterling, *la Peinture française de Poussin à nos jours*, 244 pages, 24 × 32, 70 pl. en couleurs, 165 repr.

2 Germain Bazin, *les Grands Maîtres de la Peinture*, 260 pages, 235 repr. dont plusieurs en couleurs. Éd. Cercle d'Art, Paris, 1957 et 1958.

Le Musée de Dresde, présenté de façon analogue (1) (avec, en plus, cette heureuse initiative que la reproduction du même tableau en noir se juxtapose souvent à celle en couleurs) évoque une collection constituée par les électeurs de Saxe selon les mêmes normes princières. Mais elle n'est plus commentée ici par des historiens d'art soucieux de restituer le passé dans sa vérité objective. Deux illustres écrivains, dont l'entretien est saisi par le magnétophone, enregistrent le jeu de leurs réactions. Ils nous livrent bien plus le secret de ce que nous sommes par rapport au passé que le secret propre à ce passé. Malraux n'est-il pas, lui aussi, entraîné souvent, quoiqu'il en aie, à une telle attitude en face de l'histoire de l'art ? Le mot « prétexte » revient souvent ; prétexte à un éblouissant dialogue, mais prétexte aussi à la confrontation de nos propres thèmes avec les images qui survivent. L'Occident, tel le bernard-l'ermite, s'est extrait de sa coquille trop étroite et la connaissance de ce qui était étranger à sa propre nature lui a servi de levier. Il adopte une enveloppe plus vaste, plus molle aussi, mais ne va-t-il pas s'y enfermer dans une nouvelle partialité de lui-même? Vermeer, dit Cocteau, passait « invisible » en son temps. Ne le serait-il pas autant aujourd'hui s'il surgissait à nouveau? Il « serait invu, parce que l'habitude des monstres est si forte qu'il serait pris pour un chanteur de charme... »

L'objectivité est toujours, mais plus ou moins, un leurre. Quiconque se penche sur un tableau et croit y voir une vitre que son regard traversera pour atteindre un monde inconnu, n'y rencontre le plus souvent qu'un miroir. Que, dans une collection analogue, consacrée aux grands musées du monde par un éditeur anglais (dont, signalons-le, les reproductions en couleur sont singulièrement plus subtiles et exactes) on choisisse les volumes réservés précisément aux Galeries de Londres (2), et on mesurera cette malléabilité du sens de l'histoire. La National Gallery, fondée en 1824, présente une collection constituée au XIXe siècle, à l'imitation des galeries princières antérieures, elles-mêmes issues de collections. Mais elle est fondée pour être un musée public, éducatif, et elle ne dispose plus des collections royales, dispersées par Cromwell. Dons et acquisitions vont donc constituer la galerie de toutes pièces. Les collections privées qui servi-

(1) ARAGON et Jean COCTEAU, *Entretiens sur le musée de Dresde*, 206 pages, 35 × 26 ; 52 pl. en couleurs ; 70 reprod. Éd. Cercle d'Art, Paris, 1957.

(2) Sir Philip HENDY, *The National Gallery London*, 200 pages, 33 × 29, 100 pl. en couleur. Sir John ROTHENSTEIN, *The Tate Gallery*, 196 pages ; 68 pl. en couleur ; 39 reprod. Éd. Thames and Hudson, Londres, 1957 et 1958.

ront de noyau reflètent le goût classique ; les premiers achats restent dans la même ligne : Titien, Corrège, Poussin... ; puis les Hollandais. Mais au milieu du XIXe siècle, une campagne concertée ouvre un nouveau champ : les primitifs, prônés par le mouvement « nazaréen », tracent la voie aux préraphaélites et à Ruskin. C'est une première revendication de la « pureté » opposée à la « science », une mise en doute de la valeur cumulative de notre culture. Dès 1822, Constable suspectait la valeur du musée : « Par lui les fabricants de tableaux deviennent critérium de la perfection à la place de la nature. » C'est dire que la bataille allait se livrer encore plus vivement à la Tate Gallery dédiée à la peinture moderne, spécialement anglaise, et ouverte en 1897. Turner, les préraphaélites, les impressionnistes, les fauves, les expressionnistes, les cubistes, et tout récemment (sur l'initiative du directeur actuel, sir John Rothenstein, auteur du texte vivant qui commente les œuvres), les abstraits ont pris place sur les cimaises.

Toutes les bases sur lesquelles se fondait l'esthétique de l'Occident, depuis la Renaissance ont été tour à tour plus profondément récusées, d'abord au nom de la nature opposée à la convention, ainsi que le rappelait le mot de Constable, puis au nom de la subjectivité opposée à la réalité visible, — enfin, en dernier lieu, au nom du principe initial de la vie, l'énergie et ses données spontanées, opposées non seulement aux apparences sensorielles qui en sont le masque figé mais à toute élaboration qui dénaturerait son caractère jaillissant : c'est l'étape de l'expressionnisme abstrait.

Mais, si le musée moderne s'est ainsi constitué progressivement par une extension des audaces, les pays les plus neufs ont, en plein XXe siècle, fondé des musées partant de la conception que notre temps a de l'art. C'est le cas en Amérique et particulièrement au Brésil, à São Paulo, où grâce à un mécène, Assis de Châteaubriand, un Musée d'Art a été organisé en 1947 (1). En dix ans, mais avec un esprit différent, a été renouvelé et plus intégralement, le miracle que Bode avait accompli à Berlin au XIXe siècle. Le conservateur, P. M. Bardi, grand artisan de ce foudroyant tour de force, présente aujourd'hui son « musée-champignon ». La notion d'objectivité historique est remplacée par celle de modernisme : nous avons déjà vu le Palazzo Bianco de Gênes présenter les œuvres anciennes sans tenir compte des intentions de leurs créateurs, non plus que de l'ambiance propre au

(1) P. M. BARDI, *The Arts in Brazil, a new Museum at São Paulo*, 298 pages, 28 × 25 ; 438 illust. dont plusieurs en couleur. Éd. del Milione, Milan, 1956.

monument, par exemple, en supprimant les cadres, dont les artistes n'auraient jamais supposé l'absence, ou en fixant sur un tube métallique vertical une œuvre visiblement destinée au plan d'une muraille. Le Musée de São Paulo ne s'est pas livré à ces contre-sens quelque peu enfantins, mais il a résolument affirmé le caractère moderne de l'édifice et de la présentation. L'œuvre est subordonnée à l'actuel ; les méthodes très développées d'enseignement visuel s'ajoutant à l'exposition montrent sa disponibilité à l'égard du public. Le choix des collections vise de même à justifier et à expliquer l'esprit qui anime l'art d'aujourd'hui. Le passé prépare le présent, plutôt que le présent ne le complète : l'intensité d'expression, l'audace technique, la force plastique sont les critères de la réussite. L'histoire devient la conquête d'une liberté dont d'excellents témoignages fournis par l'art contemporain servent de conclusion à l'ensemble.

Ainsi le musée, réceptacle et conservatoire de trésors, a évolué peu à peu vers sa mise à la disposition du public, sa socialisation. Mais comment doit-il s'actualiser? Doit-il contribuer à l'évolution du public et se considérer comme un instrument de publicité des tendances modernes, d'accélération du présent vers le futur? ou bien, au contraire, comme le moyen objectif offert à tous de confronter sans cesse le neuf avec l'acquis et de mieux soupeser ainsi son juste poids hors de la mode? J'inclinerais à croire que la vraie balance serait de présenter à la fois le passé dans une atmosphère aussi proche que possible de celle qui fut la sienne, afin d'en mieux assurer la compréhension et d'éviter le contre-sens, et le présent dans sa diversité mais dans le respect et la sympathie avant tout de ses audaces les plus neuves. Il n'y a de vraie objectivité, dans un sens ou l'autre, qu'à ce prix. Ne tirons pas le passé vers le présent, non plus que le présent vers le passé.

Le devoir essentiel du musée est d'informer. Le Louvre en donne un excellent exemple. Il faut à la base un inventaire total et visible permettant de connaître au moins par une reproduction toutes les œuvres, y compris celles que les fluctuations du goût ou les circonstances ont amené à placer dans les réserves. Ce répertoire photographique intégral commence à voir le jour (1). Les auteurs du premier volume, Charles Sterling et Hélène Adhémar, sont les garants de sa

(1) Charles STERLING et Hélène ADHÉMAR, *la Peinture au Musée du Louvre. École française. XIXe siècle*, 1er volume, A - C, 36 pages 27 × 21 de texte, 1 pl. en couleur ; 152 pl. contenant 493 reprod. Éd. des Musées Nationaux, Paris, 1958.

parfaite sécurité scientifique, dont le catalogue sommaire final est le fondement. Ce point de départ de toute investigation se doit d'être complété par des études plus partielles et plus approfondies, dont le dernier et excellent exemple est fourni par le volume sur *l'Antiquité chrétienne au Musée du Louvre* (1) dû au conservateur du département, Étienne Coche de La Ferté. L'homme qui, au milieu de mille difficultés, parfois simplement administratives, a eu le mérite de mettre sur pied en quelques mois une nouvelle section de notre musée national, en rassemblant des pièces dont la dispersion voilait la signification, en acquérant d'autres, montre ainsi toute la portée de l'œuvre entreprise. Selon la méthode la plus efficace, la première partie évoque, à l'aide des œuvres, l'histoire du moment de civilisation qu'elles incarnent, ce paléochrétien où naît l'Europe ; la seconde, à l'inverse, se met au service des œuvres et en décrit le catalogue.

Ce genre de travail se rapproche des ouvrages d'initiation générale qui doivent compléter la lecture visuelle des œuvres par une information et une compréhension leur donnant une vraie et pleine portée. Le modèle, à mon sens, en est donné par les deux volumes consacrés, coup sur coup, par Germain Bazin aux peintres du Louvre, le second étant particulièrement réservé au Musée de l'Impressionnisme (2). C'est à la fois une vue d'ensemble et une histoire des collections, une approche individuelle et commentée des chefs-d'œuvre, où se reflète l'évolution de la peinture. Qu'on ne croie pas à un simple travail de vulgarisation ! Nombre d'apports nouveaux, en particulier dans l'historique de la constitution continue du Musée depuis la Renaissance, mais aussi à propos des tableaux, ne se trouvent nulle part ailleurs. (Protestons toutefois encore contre le découpage arbitraire des photos, au gré du metteur en page, liberté chérie des éditeurs et qui dénature la composition plastique voulue par l'artiste !)

Pour le visiteur plus hâtif il convient de prévoir un *vade mecum* d'orientation générale : le petit volume, au format calculé pour la poche, de Michel Florisoone en serait un exemple fort intelligent (3).

(1) Ét. Coche de La Ferté, *l'Antiquité chrétienne au Musée du Louvre.* Préface de Georges Salles, 128 pages 27 × 21, 84 illust. Éd. de l'Œil, Paris, 1958.

(2) Germain Bazin, I. *Trésors de la Peinture au Louvre*, 318 pages 21 × 15 ; 100 pl. en couleur ; 240 reprod. — II. *Trésors de l'Impressionnisme au Louvre*, 320 pages, 101 pl. en couleur ; 261 reprod. Éd. Somogy, Paris, [1957] et 1958.

(3) Michel Florisoone, *les Grandes Périodes de l'histoire de l'Art au Musée du Louvre*, 96 pages 20 × 12 ; 171 reprod. dont 16 en couleur ; 71 notices biographiques ; un plan en dépliant. Éd. Girodias, Paris, 1955.

A l'extrême opposé, le Musée doit révéler le travail scientifique, mystérieux pour beaucoup, sur lequel s'appuie l'historien d'art et que réalisent ces laboratoires, dont le Louvre possède un des plus exemplaires. Celle qui le dirige et qui, il faut le dire, l'a fait ce qu'il est devenu, Mme Hours-Miédan, révèle (1) tout ce que les procédés d'investigation inventés par la science moderne peuvent fournir d'appoints ou de révélations à l'érudit, mais aussi comment ils peuvent « enrichir le monde des images, aller au-delà des apparences puisqu'il y a dans toute œuvre d'art beaucoup plus que l'image qu'elle propose. » « L'examen physique et optique de la peinture en élargissant les pouvoirs de l'œil, en permettant de voir ce qui jusqu'ici était invisible ou imperceptible, renouvelle les données de l'histoire de l'art. » On apprendra que ce mode d'investigation eut dès 1746 un initiateur en Jules Charles, et comment non seulement le jugement d'authenticité mais la psychologie de la genèse des œuvres se trouvent enrichis de découvertes inattendues.

Ainsi le musée moderne n'est plus seulement un lieu de conservation des témoignages du passé ; il est un instrument de préservation par les soins qu'il doit donner aux œuvres et de connaissance par les investigations historiques et scientifiques auxquelles il les soumet. Il est, en même temps, un élément majeur de la culture contemporaine, où l'appréhension par le regard joue un rôle essentiel et croissant, à mesure que notre vie moderne se sensorialise. Il doit être agissant et certains musées américains mettent à sa disposition des moyens de publicité inspirés des procédés commerciaux. Il se veut donc spectaculaire, voire impératif, en constituant des itinéraires obligatoires, en procédant à une sélection tranchée des œuvres, dont une grande partie est rejetée dans l'ombre des réserves. Il y a là un grand danger : le musée doit de toute nécessité, s'il entend préserver son honnêteté intellectuelle, être compensé par une publication aussi intégrale que possible des œuvres qui sont mal ou pas accessibles. Le musée ne doit pas bâillonner l'histoire de l'art ! C'est pourquoi aussi la connaissance des musées de province est utile pour nuancer ce que le choix des chefs-d'œuvre des grandes galeries nationales peut avoir de trop restrictif. Une tâche primordiale sera donc d'établir dans ce domaine des catalogues complets. Celui que Luc Benoist (2) a établi, voici

(1) Madeleine Hours-Miédan, *A la découverte de la peinture par les méthodes physiques*, 146 pages 31 × 24, 2 pl. en couleur ; nombreuses illustrations. Arts et Métiers graphiques, Paris, 1957.

(2) Luc Benoist, *Catalogue et Guide du Musée des Beaux-Arts de la ville de Nantes*, 254 pages 18 × 14, Nantes, 1953.

peu d'années, pour le Musée des Beaux-Arts de Nantes en est un excellent exemple : il serait parfait si le budget municipal avait permis de le compléter par un répertoire photographique ; mais une telle entreprise ne sera possible que le jour où l'État l'intègrera dans un plan d'ensemble, en apportant son concours. A quand l'inventaire photographique des richesses d'art de la province? Et le trésor complémentaire des dessins, plus caché, plus inexploré? Il faudrait que fût développée l'initiative tout à fait remarquable d'Orléans, où Mlle Pruvost avait publié un catalogue illustré de Dessins français (1), digne des grands musées.

Si la province constitue la réserve du monde muséographique, la grande collection en est l'avant-garde. Le Musée est issu en grande partie de la collection : princière, le plus souvent, pour le noyau initial, — privée pour les principaux accroissements dus à des donateurs. A côté de la neutralité officielle, souhaitable d'ailleurs, se trouve là le champ d'expérience audacieux dont l'intégration ultérieure au musée assurera sa vie, son évolution, en reflétant les étapes du goût. Un très curieux livre-récit d'Ethel le Vaine et J.-Paul Getty (2) romance presque la genèse passionnée, aventureuse d'une collection privée. On mesurera comment le goût de l'œuvre d'art et sa recherche peuvent contribuer à faire accéder l'Américain, souvent hypnotisé par les problèmes immédiats, à une conscience plus universelle de la culture. La visite à Berenson, confrontation de deux états de cette culture, prend une valeur presque symbolique...

Mais c'est surtout dans son assimilation de l'art moderne que la collection joue son rôle prospecteur en préparant l'étape du musée. On a précisément consacré à la collection Albert D. Lasker un volume (3) analogue à ceux dont nous venons de parler à propos des institutions nationales. On y suivra, à travers d'admirables planches en couleur, le passage progressif, depuis Corot et l'Impressionnisme, jusqu'à Matisse, Miro, Dali, Buffet... d'une transcription nouvelle du sens de la vie et de l'univers.

Le passage de la collection au musée est réalisé par la

(1) Jacqueline Pruvost, *Musée d'Orléans : catalogue des dessins*, 42 pages 27 × 22 ; 32 reprod. Éd. du Musée, 1953.

(2) Ethel le Vaine et J.-P. Getty, *Vingt mille lieues dans les Musées*. Trad. Marquis de Amodio, 316 pages 20 × 14 ; 58 reprod. Librairie Plon Paris, 1957.

(3) Albert Frankfurter et Wallace Brockway, *The Albert D. Lasker Collection*. XVIII + 124 pages 36 × 28 ; 60 pl. en couleur. Éd. Simon and Schuster, New York, s. d.

collection Courtauld (1), que j'ai encore connue avec son caractère privé, voici peu d'années, et qui est devenue maintenant un institut officiel. Douglas Cooper, dans le volume qu'il lui a consacré, a particulièrement analysé comment le grand amateur d'art a contribué à infuser dans le goût anglais, le sens de l'impressionnisme, puis de ses suites, de Van Gogh à Picasso, avant de fonder, à sa mort, un organisme associé à l'Université et qui est le type du musée d'enseignement.

Ainsi, comme dans un miroir où se révèlent nos traits, inconnus de nous mêmes, le Musée, préparé par la collection, impose aux générations successives l'image d'abord confuse, puis lisible, de ce qu'elles sont ; mais il impose aussi une confrontation avec l'image de ce que fut l'homme de jadis ; par là, il contribue, ce qui n'est pas moins essentiel, à une conscience de la position relative et partiale de notre temps dans l'histoire universelle. Aidant à la conscience de soi il l'achève et la met à sa place dans la conscience de l'Homme.

René Huyghe.

(1) Douglas Cooper, *The Courtauld Collection, A catalogue and introduction*, avec « a memoir of Samuel Courtauld » par Anthony Blunt, 206 pages 28 × 22 ; 254 reprod. University of London, The Athlone Press, 1954.

Le théâtre

EUGÈNE IONESCO

Sur la rive gauche comme sur la rive droite, au théâtre Récamier comme au studio des Champs-Élysées, se joue le drame de l'hurluberlu au grand cœur, victime de sa courageuse candeur dans un monde radicalement mauvais. Rencontre de M. Eugène Ionesco avec M. Jean Anouilh devant la porte de Don Quichotte : serait-ce un signe des temps? Sans armure ni lance, le chevalier retrouve aujourd'hui son combat, éclairant, par sa défaite, le conflit qui oppose l'organisation à l'ordre, la rationalisation à la raison... Ce qui fait du héros de M. Jean Anouilh un Siegfried de « la réaction », c'est un certain esprit d'enfance qui survit aux leçons de l'expérience. Le Bérenger de M. Eugène Ionesco est un « illuminé » : pendant sa jeunesse, et peut-être aussi avant sa naissance, une lumière a traversé son âme, la libérant de toute pesanteur corporelle ou même spirituelle, l'inondant d'une joie sans cause et d'un amour sans objet : le souvenir de ces ravissements fait de lui pour toujours un promeneur solitaire dont les rêveries ont la force et la douceur d'une grâce.

Tueur sans gages est une pièce soigneusement construite. Bérenger arrive dans un quartier de la ville dont il ne soupçonnait pas même l'existence : ici, tout est pur, clair, harmonieux ; c'est « la cité radieuse » : Bérenger retrouve l'âme légère de ses ravissements et félicite l'architecte. Autrement dit, Adam découvre le paradis terrestre et rend grâces à Dieu. Pourtant, au moment d'acheter un terrain, quelque chose inquiète l'homme heureux : « La cité radieuse » paraît déserte. C'est que les habitants se cachent dans leurs beaux appartements, attendant l'occasion de déménager : un tueur dépeuple le quartier, un tueur qui tue avec la complicité de ses victimes, car tout le monde connaît la pièce : il attend ses dupes à l'arrêt du tramway ; il pleurniche, raconte ses malheurs, demande l'aumône ; la pitié joue d'abord ; il y a toujours « une bonne âme » pour l'écouter ; tout en essayant de lui vendre des cigarettes, des cartes postales, un des menus objets qu'il tire de son panier, le mendiant conduit son client au bord d'un bassin ; là « c'est le grand moyen : il offre de montrer la photo du colonel ». La curiosité perd « la bonne âme », comme elle a perdu Eve cueillant la pomme sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal : tandis qu'elle se penche pour mieux voir, le tentateur la pousse et elle se noie.

Que faire? Rien, répond l'architecte qui est aussi le commissaire, de même que le Créateur de l'univers en est aussi la Providence.

Le fonctionnaire fait ce qu'il peut et se résigne aisément à ne rien pouvoir. « Si on pensait à tous les malheurs de l'humanité, on ne vivrait pas », déclare philosophiquement l'architecte-commissaire en commandant son Beaujolais et ses sandwichs. Bérenger quitte « la cité radieuse », bien décidé à faire quelque chose. Alors, après l'indifférence des dieux, l'indifférence des hommes. L'Acte II nous conduit dans la ville : à quelques pas du lieu où chaque jour tombent d'innocentes victimes, la vie continue, banale et pourtant frénétique ; c'est l'agitation dans le vide, chacun est prisonnier de ses histoires, tout entier absorbé dans la poursuite d'intérêts sordides ou de plaisirs dérisoires. Comment Bérenger se trouve-t-il brusquement mis en possession des pièces permettant de trouver le tueur? On ne sait pas. Elles sont dans la serviette d'un personnage sans personnalité, dont la vie semble n'être qu'une mort lente : Édouard, ce malade aux habits de deuil est le symbole de tous les crépuscules comme son ami Bérenger est celui de tous les matins ensoleillés.

Deux tableaux évoquent la solitude du justicier qui veut le bonheur des hommes. Le voici au milieu de la ville, piétinant sur une place où deux agents de la circulation organisent le désordre, tandis qu'une mégère forte en gueule harangue la foule et réclame le pouvoir. Qui s'intéresserait à la mission de Bérenger? Qui s'écarterait pour le laisser passer, pour lui permettre d'arriver chez le commissaire avant la fermeture des bureaux? Le second tableau le montre absolument seul, dans la nuit, sur la route déserte : il marche, il marche... il cherche le commissaire mais trouve le tueur. Ainsi les dieux sont partis sans laisser d'adresse : face au Mal, l'innocence courageuse ne peut compter que sur elle-même. Or l'amour la désarme avant tout combat : la volonté de convertir remplace immédiatement celle de punir.

Bérenger raisonne ; il démontre l'absurdité du crime ; il invoque l'intérêt bien entendu ; il fait appel au cœur et montre même la terre couverte de croix rédemptrices pour le salut d'un seul pécheur ; il essaie d'élever l'esprit du criminel à une espèce de souveraine indifférence ; il sort son revolver et le menace. Des ricanements, nuancés selon les questions, sont la seule réponse du Tueur : celui qui pouvait vaincre sans péril est vaincu ; pense-t-il alors que le tueur du Tueur serait un Tueur? Il tombe à genoux, balbutiant : « Mon Dieu, on ne peut rien faire ! Que peut-on faire... Que peut-on faire... » tandis que le Tueur muet et toujours ricanant s'approche, couteau levé.

Il y a des pièces qui amusent, piquent la curiosité, captivent : on quitte le théâtre content, mais, le lendemain, à la réflexion, on constate que ce n'était strictement rien. A mesure qu'elle se déroule, celle-ci n'apporte pas pleine satisfaction. Quand le rideau tombe pour la dernière fois, le spectateur applaudit sans réserve la réussite du metteur en scène : M. José Quaglio a traduit l'étrange drame en images cocasses ou pathétiques avec une vive intelligence de l'intelligible ou du supra-intelligible dont l'obscure présence fait tourner la farce en tragédie ; mais sur l'œuvre elle-même,

le spectateur est hésitant. Or, les jours passant, il s'aperçoit que la pièce occupe encore son esprit ; le souvenir la simplifie, découvre son architecture, rend les couleurs transparentes. La pièce ne se livre pas toute entière au premier regard. Pourquoi?

M. Claude Nicot est un excellent comédien : est-il Bérenger? Le rôle est écrasant : rappelons seulement que les deux dernières scènes juxtaposent deux monologues, douze pages de textes. Surtout, le personnage est d'une extrême diversité ou plus exactement son être même est ambigu : il a une âme de poète mais doit parfois parler comme un bourgeois qui se pique de littérature ; il ressent profondément « la difficulté d'être » mais doit souvent débiter des lieux communs. Peut-être même, aux yeux de M. Ionesco, une des misères fondamentales de l'homme contemporain est-elle signifiée par l'écart entre son sentiment tragique de la vie et son langage usé, ridiculisant tout ce qu'il effleure. Or, M. Claude Nicot joue le rôle sur un seul ton ; il ne laisse pas assez deviner que le Bérenger de l'humanité militante et souffrante ne coïncide pas exactement avec celui de l'humanité bavarde et toujours prête à chanter les refrains du Béranger du jour.

Il convient, d'autre part, d'apprécier *Tueur sans gages* en situant la pièce dans l'ensemble que représente aujourd'hui le théâtre de M. Eugène Ionesco. Trois actes ; autour de Bérenger, de son antithèse transcendante qu'est l'architecte, de son antithèse humaine qu'est l'ami Édouard, un monde de personnages épisodiques, de silhouettes, de voix ; une multiplicité de lieux qui rendent l'espace scénique à la fois plus étendu et plus divers : voilà des exigences que M. Ionesco ne s'était pas encore imposées. Or sa tâche était d'autant plus difficile que son esthétique théâtrale met ici des bâtons dans les roues. Il a expliqué comment il est devenu homme de théâtre et de quel théâtre dans un article publié par la *Nouvelle Revue française* de février 1958 et qu'il devrait bien réimprimer en préface ou en postface de son prochain recueil : « ... Si donc, lisons-nous, l'essence du théâtre était dans le grossissement des effets, il fallait les grossir davantage encore, les souligner, les accentuer au maximum... Pas de comédies de salon, mais la farce, la charge parodique extrême. Humour, oui, mais avec les moyens du burlesque. Un comique dur, sans finesse, excessif. Pas de comédie dramatique, non plus. Mais revenir à l'insoutenable. Pousser tout au paroxysme, là où sont les sources du tragique. Faire un théâtre de violence : violemment comique, violemment dramatique. » Et encore : « Le tragique est dans l'exagération extrême des sentiments, exagération qui disloque le réel. Dislocation aussi, désarticulation du langage. » Et enfin : « Porter la parole à son paroxysme, pour donner au théâtre sa vraie mesure, qui est dans la démesure ; le verbe lui-même doit être tendu jusqu'à ses ultimes limites, le langage doit presque exploser, ou se détruire, dans son impossibilité de contenir les significations. » On voit tout de suite la difficulté : violence, paroxysme, tension, semblent exclure la durée et tout ce qui dans une action dramatique enveloppe la durée. Il n'est donc pas étonnant que l'auteur n'ait pas du premier coup résolu tous les problèmes : on constatera surtout que rien ne l'obli-

geait à les poser et qu'au contraire le succès mondial de son théâtre aurait pu l'inviter à tranquillement *persévérer dans l'être*...

Si M. Ionesco cherche aujourd'hui à faire autre chose que *la Leçon* ou *la Cantatrice chauve*, c'est, n'en doutons pas, pour répondre à un impératif de sa conscience plus qu'à une nécessité de son art : « Dans le fond, disait-il peu avant la première, cette pièce est l'expression d'une angoisse et d'une interrogation dont j'attends moi-même la réponse. » Bien sûr, cette angoisse et cette interrogation sont présentes dans toutes ses œuvres ; jamais elles n'avaient été exprimées aussi directement que dans cette pièce : le rôle entier de Bérenger est écrit pour dire clairement et distinctement que le mal est parmi nous. Ceci implique d'abord un changement dans la structure du monde dramatique : là où il y avait un groupe au sein duquel chacun n'existait que par rapport aux autres, il y a maintenant, comme dans les comédies de Molière, un personnage qui se tient au centre et autour duquel, si l'on peut dire, les autres vont tourner. Ce personnage central, en outre, a pour fonction de traduire et d'illustrer par sa *passion* la présence du mal métaphysique : les autres se chargeront de la satire sociale, ridiculisant les fausses révolutions et les mystifications bien-pensantes qui sont les signes de ce mal métaphysique.

On verra mieux ce que *Tueur sans gages* apporte de nouveau dans l'œuvre de M. Eugène Ionesco en allant au studio des Champs-Élysées où M. Maurice Jacquemont reprend *Victimes du devoir* avec l'étonnant trio de la création : Mme Tsilla Chelton, MM. Jacques Mauclair et Chauffard. Ce « pseudodrame », comme son auteur l'appelle, est une tentative pour « noyer le comique dans le tragique ». Il s'agit de descendre en soi « jusque dans les secrets que je crains de savoir », s'il est permis de traduire les intentions d'Eugène Ionesco en vers de Paul Valéry. Il y aura donc une plongée dans le passé, au-delà même des souvenirs clairs de l'enfance. Il y aura aussi les rêves d'ascension qui sont comme l'âme secrète de notre imagination. Ici, les choses jouent : rôle dramatique des chaises qui, dans le rêve éveillé, servent à l'escalade de l'idéal, rôle comique des tasses à café qui s'accumulent indéfiniment sur la table pour le thé de quatre personnes. Notre intellect ne doit pas s'appliquer à une traduction mot à mot, mais céder à la cocasserie vertigineuse du cauchemar.

Victimes du devoir illustre un problème, celui qui est lié à l'équivoque du rêve, où l'art veut voir du sur-réel et qui, en fait, est peut-être du sous-réel. Ce que le poète appelle rêve est surtout l'idée que s'en fait l'homme éveillé. C'est bien pourquoi le dramaturge qui joue au « mangeur de rêves », comme disait H. R. Lenormand, doit être parfaitement lucide : la psychanalyse du cauchemar est le cauchemar lui-même. C'est là du théâtre au carré.

Nul n'est tenu de prendre plaisir à ce genre de spectacle. On reconnaîtra pourtant que le succès de Ionesco ne saurait s'expliquer uniquement par le snobisme. Le théâtre « de boulevard » est prospère, c'est normal ; quand il est bon, c'est très bien. Ce qui ne serait ni très bien, ni même normal, c'est qu'il résiste seul aux

conditions économiques de l'exploitation théâtrale. Fort significative a cet égard est, à l'Atelier, la reprise de *la Tête des autres*, de M. Marcel Aymé, dans une version certainement améliorée par un nouveau dénouement, mais qui reste un faux Daumier. L'œuvre de Ionesco signifie parmi nous la permanence d'une autre tradition, celle d'un art où une vision moins simpliste du monde commande la recherche de formes nouvelles. Elle représente aujourd'hui ce retour à l'homme intérieur à travers le fantastique que furent jadis, au début du « cartel », *Têtes de rechange* de Jean-Victor Pellerin chez Baty, *Petite Lumière et l'Ourse* d'Alexandre Arnoux chez Dullin, l'*Orphée* de Jean Cocteau chez Pitoëff.

HENRI GOUHIER.

Et nunc erudimini

Les élections municipales ont déconcerté les commentateurs et même le gouvernement. Il est bien vrai que les votes ont beaucoup changé depuis les élections législatives de novembre 1958 ; mais, après tout, ils avaient beaucoup changé, de 1956 à 1958.

Je regrette que, pour expliquer ces changements du corps électoral, on semble préférer les explications les plus basses. Sans doute, les sacrifices financiers ne plaisent guère à ceux auxquels on les impose et ils plaisent d'autant moins que l'État, quand il les réclame, se refuse à les consentir pour lui-même. Mais enfin, M. Félix Gaillard avait dévalué le franc avant que P. Pinay le fasse. Or, les vainqueurs du 13 mai n'ont jamais pensé que cette dévaluation fût la cause première de leur victoire.

A la vérité, l'attitude du corps électoral s'explique facilement. Les Français avaient espéré du général de Gaulle une série de miracles, parfois même de miracles contradictoires. L'acte de foi a été fait, les miracles n'ont pas encore eu lieu ; la guerre continue en Algérie tout comme sous la présidence de M. René Coty et sous le gouvernement de M. Guy Mollet. La discipline même n'est pas tout à fait rétablie puisque le Premier ministre a été injurié au monument aux Morts d'Alger. La vie française, bien entendu, n'a pas subi, depuis juin 1958, de modifications frappantes ; les locaux scolaires continuent à être insuffisants, la circulation à Paris continue à être difficile. Pour moi qui suis d'assez près les programmes de la télévision, je ne peux, en toute conscience, pas dire qu'ils se soient améliorés, certains estiment même qu'ils sont devenus un peu plus mauvais encore qu'ils n'étaient.

Il est donc tout simple que beaucoup de Français se soient demandé : « N'avons-nous pas été injustes pour les hommes de la IVe République? » Les hommes de la Ve République se sont réjouis que l'an dernier, le slogan : « Sortez les sortants ! » fasse florès ; que les électeurs continuent à le dire ne devrait pas les étonner beaucoup ; cet étonnement-là suppose un certain manque de philosophie.

Il n'est pas impossible que l'injustice change de camp. Chacun cependant continue à faire des vœux pour la réussite de l'entreprise du général de Gaulle ; la France n'a certainement pas intérêt à ce qu'elle échoue. Je pense d'ailleurs que le général de Gaulle fait ce qu'il peut et attend avec sagesse l'occasion de pouvoir davantage ; elle viendra peut-être ; les trains finissent par passer, le principal est de pouvoir y monter quand ils passent.

Je me borne à désirer, dans les commentaires, un peu plus de générosité, cette générosité que je trouve dans *la Semaine saint* d'Agagon, qui se refuse à supposer de la bassesse chez les Français partisans de Louis XVIII en 1814 ; il n'oublie pas — et il nous rappelle — qu'on trouvait parmi eux, Géricault, Lamartine et Vigny.

La France de 1959, d'ailleurs, change sans doute moins qu'elle ne paraît changer ; les coups de vent politiques ont pris une grande violence, nous avons vu la gauche s'évanouir en 1940, la droite s'évanouir en 1944 et, le 13 mai dernier, la gauche de nouveau semblait morte ; elle ne l'est pas plus que ne l'était la droite.

Ce sont les conjonctures, les doctrines, les vocabulaires qui subissent ces étranges révolutions ; elles n'engagent pas réellement la diversité fondamentale des esprits et des cœurs.

M. Daniel Guérin vient de publier un excellent livre sur la jeunesse du *Socialisme libertaire* (1). Celui-ci paraissait dépassé et même anéanti par le bolchevisme, dans les premières années qui suivirent la Révolution d'octobre ; il demeure sans nul doute très vivant, comme le pense M. Daniel Guérin. La gauche française était libertaire avant même d'être socialiste, elle était libertaire en même temps que marxiste, elle reste et restera libertaire.

Dieu sait si depuis Fouquier-Tinville, il y a eu des procureurs et des accusateurs de gauche. On peut dire sans folie que l'homme de gauche est, dans une certaine mesure, celui du ressentiment, de même que l'homme de droite est celui du mépris. Et pourtant, jamais la gauche n'a montré d'aisance et de talent dans ses réquisitoires ; le rôle de procureur ne convient pas à ses hommes ; la plupart d'entre eux ont pensé à un moment où à un autre de leur vie que le témoin à charge a tort et le témoin à décharge toujours raison ; il leur arrive de crier « haro » sur les accusés et même sur les massacrés, mais il ne le font que d'une bouche embarrassée, avec des gestes maladroits.

(1) Éditions.

Edouard Dermite.

En fin de compte, je me demande si les choses et les gens ne changent pas moins qu'il ne paraît.

J'ai vu avec grand plaisir l'exposition d'Édouard Dermite. Ses tableaux, à la fois savants et simples, dominent leur propre audace. Ils nous rappellent que bien souvent rien n'est plus révolutionnaire que le retour à la tradition. Radiguet l'enseignait déjà il y a trente-cinq ans. Or, c'est Cocteau qui nous présente Édouard Dermite comme c'est lui qui nous avait présenté Radiguet. Cette stabilité surprend dans un monde si rapide où le vers de Sainte-Beuve : « Naître, vivre et mourir dans la même maison » rend un son archaïque et bizarre. Mais dès qu'on ferme les yeux sur ce qui change, on voit ce qui demeure, comme on voit du rouge dès qu'on ferme les yeux sur du vert.

Les impostures de l'Histoire (1).

Il me faut constater néanmoins, après avoir publié *les Impostures de l'Histoire*, que le niveau culturel et les préoccupations culturelles ont subi, depuis ma jeunesse, une impressionnante variation. Je suis stupéfait par le nombre de personnes qui, si j'entreprends de les convaincre qu'elles se trompent sur Tamerlan, me répondent : « Je suis content que vous me fassiez connaître Tamerlan. » Je me sens un peu dans le cas de celui qui retrouverait le vase de Soissons intact, le dirait et s'entendrait répondre : « J'ignorais qu'un vase ait été cassé par quelqu'un à Soissons ! » Il est certain que la conversation mondaine, les cafés de journalistes exigeaient un petit minimum de notions qui manquent à la société actuelle, où l'on peut, sans les avoir, passer pour intellectuel, artiste et cultivé. La culture, sans doute, a pris des formes nouvelles.

« *Psychologie et religions* » (2).

Il faut remercier les Éditions Corrêa de nous donner une bonne traduction de Jung. Je crois que l'importance de son œuvre ira croissant. Jung a diagnostiqué un des plus grands maux du monde moderne : un certain trou religieux auquel ce monde ne s'accoutume pas. Les hommes ont désappris la crainte du monde extérieur, du diable donc, et de Dieu : ceci n'est pas moins vrai au-dedans qu'au-dehors des églises, car un chrétien assassin ne penserait plus, comme Jean sans

(1) Éd. Grasset.
(2) Éd. Corrêa.

Peur qu'il a été « induit par le diable »; il admettrait plus volontiers qu'il souffre d'une déficience hormonale; mais moins on a peur du monde, plus on a peur de soi, car nous avons beau vouloir être raisonnables, nous voyons trop que nos actes, et en particulier, nos guerres le sont fort peu.

L'angoisse risque d'être d'autant plus forte qu'on ne sait plus la projeter au-dehors. Qui croit que Dieu est mort, risque beaucoup de se prendre lui-même pour Dieu et de devenir fou.

La psychanalyse est bien notre démonologie ; le drame, c'est qu'elle nous inspire moins de confiance que les exorcismes n'en inspiraient aux hommes du Moyen Age. La peur obscure de l'inconscient est sans doute plus pathétique aujourd'hui que n'étaient la peur de la fin du monde en l'an 1000 et la peur du diable au xve siècle.

C'est probablement cette peur qui donne aux hommes, à présent, leur allure névrotique, leur besoin impérieux de fonds sonores, d'images, leur quasi-impossibilité de tenir en place, comme si la solitude et le silence leur étaient plus insupportables que la souffrance physique et que les dangers extéieurs. Jamais, sans doute, l'homme n'a fait aussi peur à l'homme. La médecine et la biologie peuvent-elles, ici, lui venir en aide? Il faut l'espérer. Sans quoi il est à craindre et même à prévoir que les hommes cassent tout ce qu'ils édifient. Hélas ! ils l'ont toujours fait. L'histoire universelle nous en avertit assez.

Emmanuel Berl.

Triomphe de la fable

C'est un vieux diplomate français qui, nous rencontrant naguère, jetait devant nous des imprécations contre un romancier célèbre, académicien de surcroît. Pour ne rien cacher, il s'agissait de Pierre Benoit, dont le talent ni l'esprit n'étaient d'ailleurs en cause. « Mais comment, disait à peu près cette Excellence, comment les lecteurs d'aujourd'hui peuvent-ils lire sans sourciller, et les critiques sans protester, un livre appelé *la Sainte-Vehme* (1)? L'action s'en déroule dans l'Allemagne de 1946, occupée par les Alliés vainqueurs, dans cet ancien Reich écartelé, affamé, encore écrasé par les bombes de l'année précédente, envahi de réfugiés forcés ou volontaires ; trois millions de ses soldats avaient péri sur les champs de bataille, deux millions de ses civils sur les routes, dix millions de nouveaux heimatlos s'y faisaient héberger dans les camps ou dans les ruines ; il n'y avait plus d'État, plus de monnaie, presque plus de familles, car on logeait en moyenne onze étrangers dans chaque foyer de cinq personnes. Jamais, depuis la guerre de Trente Ans, pareil chaos n'avait sévi sur la terre de nos ennemis. Et voilà qu'un écrivain français, douze ans plus tard, peint les gens et les mœurs de ce pays-là comme à l'époque de son *Kœnigsmark* ou au beau temps de cette Allemagne romantique, que Mme Geneviève Bianquis nous évoquait aussi l'an dernier (2) : des châtelains diserts, des conspirateurs gastronomes, des *Stammgaeste* paisibles de brasseries qui pourraient être des Rose-Croix ou des philologues, sans parler de ces messieurs russes ou français qui rivalisent de galanterie et de courtoisie... Les audaces de la littérature sont sans limites, mais l'histoire se prévaut de plus de droits encore. Nous trouvons seulement extraordinaire que le public admette les premières et ignore les secondes. Que faut-il penser de cette frivolité?

On se permit d'expliquer au diplomate éberlué les raisons qui peuvent faire excuser toutes les licences de ce genre.

(1) Éditions Albin-Michel.
(2) *La vie quotidienne en Allemagne romantique.* (Librairie Hachette).

Dont la principale est que la littérature est réputée justement chose badine et de nulle conséquence pour la plupart des esprits, même sérieux. Chez les écrivains elle paraît grave, mais non pas dans la masse des lecteurs. Pour ceux-ci, comme jadis pour Bossuet ou pour un autre prélat, Huet, évêque d'Avranches, le roman n'est toujours qu' « une histoire feinte d'aventures amoureuses, écrite en prose ou en vers pour l'amusement du public ». Pendant des siècles, on a accusé ce genre non pas d'être scandaleux, par la peinture de réalités coupables ou cruelles, mais corrupteur, par la fiction d'une humanité tendre, innocente et fort étrangère au sens du péché et aux servitudes de la morale. De même que la plupart des gens ne vont au cinéma que pour se dilater la rate et sont furieux de se voir représenter de sombres drames, de même ils ne lisent les ouvrages de l'esprit que pour s'évader. Nous avons connu une dame de province qui se plaisait à Zola parce qu'elle pénétrait grâce à lui dans un monde de son rêve. La meilleure clientèle de Balzac, prise dans son ensemble, ne différait point, un siècle durant, de celle de Paul de Kock ou de Xavier de Montépin.

L'immense chalandise d'auteurs moindres, que la littérature ne reconnaît pas et qui pourtant forme le grand troupeau des lettres, consiste à des lecteurs et surtout lectrices encore plus ingénus. Un de nos vieux confrères qui toute sa vie a fabriqué, pour des firmes diverses, du roman rose, nous avouait un soir : « L'intrigue importe peu, le décor doit changer dans le temps ou l'époque, avec des couleurs historiques ou exotiques, mais l'essentiel est qu'une belle fille pauvre et persécutée épouse à la fin un jeune homme puissant et riche. » N'insistons pas sur les effets qu'a pu produire à cet égard le progrès de la culture, sinon la contagion du snobisme. Supposons même qu'un certain masochisme, un amour de la souffrance fictive ou simulée, aient envahi quelques secteurs du public. Il y a toujours eu des Margot qui s'en vont tout exprès aux mélodrames pour pleurer. Mais ces perversions-là ne sont pas, comme on dit, majoritaires, et surtout elles ne recouvrent qu'une sympathie gratuite, une sensibilité de jeu, que les sujets exercent parce qu'ils la savent provisoire : les péripéties peuvent être tristes, si le dénouement vous en console, telle est la règle banale du *happy end*, respectée par les bons industriels de la plume comme de l'écran.

Or, pour le problème qui nous occupe parce qu'il se pose à l'histoire, il faut tenir compte d'une autre condition de la psychologie générale. C'est l'incroyable faculté d'oubli que les sociétés possèdent lors même qu'elles ont subi une épreuve douloureuse, à plus forte raison quand les catastrophes ne

les ont pas touchées directement. La littérature réflète cette faculté et l'exploite. Relisez un peu *les Rois en exil* d'Alphonse Daudet. Aux premières lignes un tableau de la rue de Rivoli, de l'élégance et de la prospérité parisiennes au début de 1872, quelques mois après la Commune. Personne, à moins d'être prévenu, ne saurait croire qu'il s'agit d'une ville agitée et endommagée par un siège, une guerre civile et, en somme, deux révolutions. Certes il ne faut pas accuser l'auteur de pieux mensonge. Il n'a fait qu'obéir à une optique commune ; son faux témoignage forme donc un document vrai. Nous souhaiterions que les érudits entreprissent des études critiques sur tous les romanciers célèbres, pour marquer les conflits de la vérité littéraire et de l'humble vérité. Il y aurait là matière à de belles thèses en Sorbonne.

Humble vérité, la formule a été lancée par Maupassant, que l'on croit un parangon du réalisme. Les invraisemblances, anachronismes et inventions fausses pullulent dans son œuvre. Même dans *Une Vie*, les héros, en 1819, parlent d'aller faire du tourisme en Grèce (c'était juste au temps des massacres et de la guerre d'Indépendance) et finalement prennent un paquebot... à vapeur entre Marseille et Naples, saluant de loin l'Empereur prisonnier à Sainte-Hélène.

On notera à cet égard que les romanciers dès qu'ils travailleront dans le rétrospectif, seront désormais menacés de gaffes épouvantables. Ils peuvent montrer un disque de phono là où il y avait des rouleaux, des chevelures coupées là où il restait des chignons, des autobus là où roulaient des trams, etc. Comme les décors et les détails de la vie moderne changent tous les cinq ans, et comme la moindre invention technique modifie les comportements, les usages de la foule, ce ne sera pas un bon métier que de se faire le Balzac du XXe siècle. A ce propos Balzac, de l'avis de ses dévots mêmes, n'a pas du tout l'importance qu'on lui prête en fait de sociologie ; on a relevé chez ce sublime visionnaire des fantaisies et des erreurs fort propres à le discréditer auprès des cuistres. Et après tout, c'est lui qui a raison s'il fait concurrence à l'état-civil. Ne nous demandons pas si les sujets de Néron se reconnaîtraient dans Pétrone, ni les guerriers de Troie dans Homère.

La cause est entendue : on reconnaît généralement que l'humanité ne se survit que dans les fables qu'elle brode sur elle-même. Le souvenir trivial de ses aventures l'ennuie, et l'écœurerait s'il était conservé fidèlement. Le cas le plus frappant de cette infidélité volontaire au réel est sans doute fournie par la littérature de guerre. N'entendez point par là les mémoires de combattants qui foisonnent après chaque grand conflit, au moins depuis que les militaires sont recrutés dans

le civil, et surtout depuis 1914. Un critique probe et tâtillon, M. Jean Norton Cru a consacré en 1929, un gros volume *(Témoins)* à l'analyse et à la censure des ouvrages français parus sur la première guerre mondiale. Il en ressortait que la fabulation, sauf chez de très rares auteurs, y prédomine absolument sur l'observation : même des guerriers authentiques ont cru devoir conformer leurs impressions aux légendes que leur avaient transmises la presse, la littérature, la propagande. Non point par vanité, mais par conformisme ou, si l'on veut, par soumission aux règles fictives d'un art déjà constitué. Après la seconde guerre mondiale où la défaite, l'occupation, la résistance donnaient des thèmes plus suspects encore à la conscience historique, on a vu paraître des livres que nous ne rappellerons pas, mais qui ne constituent presque jamais des documents sûrs. Un de leurs auteurs, d'imagination féconde, a même consulté un ami, que nous connaissons, pour savoir ce qu'il convenait de retrancher dans ses « Souvenirs » comme trop extravagant et trop incroyable : il est à croire qu'il en laissa quelque peu et que personne ne lui en a trop voulu.

Pour revenir à la première guerre, rappelons que *le Songe* de Henry de Montherlant parut dès 1922, au moment même où s'éditaient force chroniques de combattants véritables. La talent de l'auteur empêcha les lecteurs de protester contre l'image ahurissante qui y était présentée de la vie militaire : on y voyait un soldat sans chefs, sans troupe, sans consignes, sans armes, qui flâne sur un front de carton-pâte comme ferait un comparse dans les coulisses, qui étrangle un Allemand de ses mains en le rencontrant dans une sape ; pour fusil il promène un Plutarque ; à son casque il a remplacé la grenade réglementaire par une gorgone de bronze qu'un cardinal lui a donnée en échange d'un poème grec : ces détails pourraient devenir le symbole de cette guerre pour esthètes que prétend nous faire admettre un pseudo-fantassin. Or *le Songe* entrait en concurrence non pas avec du d'Annunzio et du Péladan, mais avec du Dorgelès et du Barbusse, dont le réalisme est certes fort douteux, mais qui touchaient, eux, une sensibilité générale. Mais, et nous nous en félicitons, les témoignages sérieux n'ont aucunement empêché le succès de ce roman fabuleux. La fable avait triomphé de l'histoire.

Citerons-nous les curieux récits de guerre que M. Paul Vialar a glissés dans certains de ses livres fort connus *(la Mort est un commencement)*. On y voit Joffre et Barrès sous des traits absurdes, le premier en ramollot de banlieue, le second en jocrisse de salon, on y voit des gardes-mobiles, des généraux à cinq étoiles (en 1917), des colonels en Ford, des mutilés qu'on renvoie en ligne, des décimations pratiquées sur

des unités au combat, sans parler de mille détails qui jurent avec la réalité militaire. Nous n'aurons garde de rappeler le *Tour du Malheur* de M. Joseph Kessel où la société civile d'avant 1914 à Paris et l'armée de la guerre sont peintes non pas en images d'Épinal, mais en caricatures surréalistes : un lycéen y fréquente « les salons de M. Poincaré », on y étudie pour la licence-ès-lettres « l'origine du langage et de la poésie » dans des salles de Sorbonne décorées « par Puvis de Chavannes », l'école normale de Sèvres y est censée fournir des institutrices primaires, et les soldats de M. Thiers, à cinquante ans, passer des examens pour devenir gardiens de musées... Rien d'ailleurs ne nous scandalise dans ces inventions d'un romancier puissant, mais d'origine étrangère, de qui on ne pouvait exiger une expérience banale de notre vieux pays.

Plus étonnante serait la fantaisie avec laquelle M. Julien Green, Américain de Paris, a imaginé la vie française dans nos provinces ou à Paris même : dans *Adrienne Mesurat*, dans *Léviathan*, dans *Épaves*, on voit un monde qui ne ressemble pas plus au nôtre que les bergers de l'*Astrée* ne ressemblent aux mécanos de Billancourt. Là encore on surprend la puissance de la littérature contre la réalité, puisque les nombreux lecteurs de Julien Green n'attachent aucune importance à la vraisemblance de son univers tout personnel. Toutefois il fut une occasion où le public résista. René Schiekelé, le fameux romancier alsacien de langue allemande, publia un roman français, *la Veuve Bosca* quand il fut réduit par le régime nazi à regagner sa patrie légale, la nôtre. Les images qu'il se forgeait de la France, de la Provence en particulier, étaient si étranges qu'on en fit des gorges chaudes. Mais, académicien à Berlin, il n'était rien chez nous. D'où nous conclurons que pour imposer au public des visions plus fortes que son optique même, il faut ou du génie ou de la gloire. Ces deux conditions ne se trouvent pas forcément ensemble. Les auteurs que nous nous sommes permis de citer sans ombre de malveillance, pourront donc s'attribuer les deux ensemble ou choisir entre les deux.

ANDRÉ THÉRIVE.

NOTICES BIO-BIBLIOGRAPHIQUES

ANTONIO MILLAN-PUELLES

Antonio Millan-Puelles enseigne les fondements de la Philosophie à l'Université de Madrid. De 1939 à 1943, il a fait ses études à la Faculté des Lettres de Séville puis à celle de Madrid. Il fut reçu docteur avec une thèse importante, *El ente ideal*, sur la philosophie allemande moderne. Il a publié ensuite son *Ontologia de la existencia historica*, qui a eu deux éditions, puis, en 1958, *La claridad en Filosofia*. Il est également l'auteur d'un excellent manuel intitulé *Fundamentos de Filosofia*, réédité plusieurs fois et utilisé dans presque toutes les universités espagnoles.

ANTONIO FONTAN

Antonio Fontan est né à Séville en 1923 et a fait ses études dans les universités de sa ville natale et de Madrid. C'est devant cette dernière qu'il présenta sa thèse de Philologie classique sur *La Tradicion manuscrita de los Dialogos de Seneca*. Il est également l'auteur de diverses études de critique textuelle et littéraire sur les œuvres de Sénèque et de saint Martin de Braga, et d'un livre (1957), intitulé *Artes ad Humanitatem*, sur l'idée de l'homme et de la culture à l'époque de Cicéron. De plus, il a une importante activité de journaliste et d'écrivain, collaborant notamment au quotidien madrilène *ABC* et dirigeant la revue mensuelle *Nuestro Tiempo*. Après avoir enseigné la Philologie latine à l'Université de Grenade, il est titulaire de la chaire correspondance au Studium général (Université libre) de Navarre.

FERNAND BRAUDEL

Fernand Braudel est né en 1902. Il est professeur au Collège de France et président de la VIe Section à l'École Pratique des Hautes-Études.

Ses principaux ouvrages sont : *Les Espagnols et l'Afrique du Nord* (Carbonnel, Alger, 1928) ; *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Armand Colin, 1949) ; *Navires et marchands à l'entrée du port de Livourne, 1547-1611* (S.E.V.P.E.N., 1951) ; en préparation : *Économie et capitalisme du XIVe au XVIIIe siècles* (à paraître chez Armand Colin).

Dirige la revue *Annales*, (*Économies - Sociétés - Civilisations*.)

●

A la suite de la publication de notre numéro spécial sur l'Italie et en particulier de l'article intitulé *La Presse italienne*, signé de Loris Manucci, nous avons reçu une mise au point de M. Gaetano Balducci, directeur du journal *Il Giorno* de Milan.

C'est bien volontiers que nous précisons notre pensée et celle de M. Loris Manucci, auteur de cet article.

De toute façon, il n'avait jamais été dans notre intention de présenter *Il Giorno* comme un quotidien de peu d'importance, ni de mettre en doute la large audience qu'il pouvait obtenir sous l'impulsion de son fondateur et directeur M. Balducci.

●

Les *Entretiens avec Bergson*, de Jacques Chevalier et le *Journal d'un biologiste*, d'Albert Delaunay, seront publiés par les éditions Plon dans le courant de 1959.

●

L'article de Fernand Braudel fait partie du tome XX de l'Encyclopédie française qui doit paraître prochainement aux éditions Larousse.

●

Nous sommes heureux de compter désormais parmi nos collaborateurs réguliers, René Huyghe, professeur au Collège de France, qui assurera la chronique des Livres d'art, et René Chabbert, qui tiendra la chronique des romans.

L'Administrateur : MAURICE BOURDEL.

PARIS. — TYPOGRAPHIE PLON, 8, RUE GARANCIÈRE. — 1959. 68972.